DIE FUNDAMENTAL PHILOSOPHIE IN GENETISCHER...

Johann Friedrich Immanuel Tafel

Digitized by Google

P.a.25. E.52.

Digitized by Google

20302-B.

Digitized by Google

Digitized by Google

Die

Fundamentalphilosophie

in genetischer Entwickelung,

mit besonderer Rücksicht

auf die Geschichte jedes einzelnen Problems.

Von

Dr. **Joh. Fried. Immanuel Tafel,**
Universitäts-Bibliothekar zu Tübingen.

Erster Theil.

Tübingen,
Verlags-Expedition.
1848.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorwort.

Wozu eine neue Grundlehre der Philosophie, und noch dazu von solchem Volumen? Hat man deren nicht schon genug? Wer kann alle diese Arbeiten durchprüfen? — Aber gerade bei der großen, von Tag zu Tag mehr anwachsenden, Masse philosophischer Schriften thut Concentrirung des Vorliegenden und Orientirung über die hervorragenden Spitzen und Gegensätze doppelt Noth; denn die selbständigen Forschungen, und zwar auch die der Alten, haben doch ein Recht gehört zu werden, und wer sie nicht beachtet, ist in Gefahr, ein wesentliches Moment der Fortbewegung zu übersehen, und nicht wirklich auf der Höhe seiner Zeit zu stehen. Wer sich daher vor Einseitigkeit und Parteilichkeit bewahren, und wahrhaft wissenschaftlich verfahren will, darf nicht bloß seinen eigenen Speculationen vertrauen, sondern muß Schritt für Schritt auch auf das von andern Denkern zu Tage Geförderte Rücksicht nehmen. Mit Recht sagte Baco, daß im Grunde wir die Alten seien; allein dies ist nur dann wahr, wenn wir wirklich die hinter uns liegenden Beobachtungen und Versuche in uns aufgenommen haben. Die Verhandlungen der Vergangenheit müssen daher nicht nur sorgfältig durchgangen, sondern auch zweckmäßig verarbeitet werden; es müssen die Probleme aus der Natur der Sache abgeleitet, und bei jedem einzelnen die sich ergebenden Thesen und Antithesen einander gegenübergestellt und vermittelt werden. Es dürfen also nicht bloß, wie dies schon geschehen ist, geschichtliche Notizen über jeden Knoten gegeben, sondern es müssen die stärksten Gründe für und wider

Digitized by Google

aufgesucht und gegen einander abgewogen werden, um so stets die in der Geschichte liegende Dialektik herauszustellen, und damit die einzelnen Fragen ihrer endlichen Lösung zuzuführen. Dies ist es aber, was ich mir seit mehr als zwanzig Jahren zur Aufgabe gemacht, und worin ich glaube Bahn gebrochen zu haben. Ich bringe zwar hier meine selbständigen Forschungen, aber nicht bloß diese, sondern auch die Arbeit der Jahrtausende in concentrirter Gestalt und systematisch geordnet. Ich habe mich stets bemüht, bei möglichster Umsicht mich einzig durch die innere Nothwendigkeit der Sache leiten zu lassen, und zu dem Ende bei jedem Punkt das ganze Feld möglicher Ansichten a priori zu durchmessen, sie aus der Geschichte hervorzurufen und zu belegen, und ihnen die schärfsten Waffen zu leihen, um so durch Vernichtung aller unhaltbaren Zweifel und Einreden, zu völliger Gewißheit zu gelangen, und durch Verbindung des directen Beweises mit dem indirecten den strengsten Forderungen der Wissenschaftlichkeit zu genügen.

Schon die in neuern Zeiten versuchte Unterwühlung der Grundlage dieser Wissenschaftlichkeit hatte ein Zurückgehen auf die obersten Principien und eine Sicherstellung derselben gegen die auf sie gemachten Angriffe nöthig gemacht, und diese glaube ich denn auch gegeben zu haben schon in diesem ersten Theile, welcher, in seinen Anfang zurückgehend, sich zu einem selbständigen Ganzen abrundete; es muß nun aber auch gezeigt werden, daß auf diesen Grund das Gebäude sich wirklich aufführen läßt und allen Stürmen gewachsen ist; und dies ist es, was hauptsächlich dem zweiten Theile vorbehalten bleibt, den ich hoffe bald nachliefern zu können.

Digitized by Google

Einleitung.

Begriff der Philosophie.

§. 1. Schwierigkeit, diesen Begriff zu finden.

Was Philosophie sei, und worin ihre Methode bestehe, darüber gab man sich anfangs keine oder nur eine sehr unbestimmte Rechenschaft; man setzte ihren Begriff und ihre Methode voraus, und machte sich sogleich auf gut Glück an das, was man für ihren Gegenstand hielt. Es war daher weder an Erschöpfung des letztern, noch an gehörige Abgrenzung gegen andere Gebiete, noch an sicheres Fortschreiten zu denken. Andere legten daher zwar einen bestimmten Begriff der Philosophie zu Grunde, von dem sie ausgingen, und suchten das zu befolgende Verfahren auf bestimmte Gesetze zurückzuführen; da sie aber hiebei willkührlich zu Werke gingen, so konnte es nicht fehlen, daß die verschiedensten Definitionen aufgestellt wurden, und man sich auch über die zu befolgende Methode keineswegs vereinigte. Kein Wunder daher, daß die Einen sagten: Diese einander widersprechenden Definitionen und Methoden heben sich wechselseitig auf, folglich ist es mit der Philosophie nichts, und sie ist überall nicht zu realisiren; die Andern aber sowohl

jene dogmatisch vorausgesetzten Begriffe, als dieses skeptische Absprechen willkührlich und voreilig fanden; denn sie konnten sagen: „Wenn man sich auch bis jetzt über Begriff und Methode der Philosophie noch nicht vereinigt hat, so folgt noch keineswegs, daß dies nie werde geschehen können; was Philosophie sei, und worin ihre rechte Methode bestehe, kann nur nicht willkührlich vorausgesetzt, und eben so wenig außerhalb ihrer gefunden werden; denn welche andere Wissenschaft vermöchte den Begriff der Philosophie zu bestimmen? Kann doch keine über sich selbst hinausgehen; denn so bald sie dies thut, verläßt sie ja ihr Gebiet, und fällt in unberechtigte Behauptungen; woraus dann folgt, daß der Begriff und die Methode der Philosophie nicht vorausgeschickt werden können, sondern erst durch sie selbst gefunden werden müssen, ihr Resultat sind. Ja es wurde sogar der Satz aufgestellt, „es lasse sich einstweilen noch gar nicht sagen, was Philosophie sei" *). Allein wenn hiebei nicht an das Erreichbare und bis jetzt Erreichte, sondern auch an das gedacht werden soll, was der Philo-

*) So nennt (nach Biunde, Fundamentalphilosophie, Trier 1838. S. 4.) Thürmer, in s. Fundamentalphilosophie, S. 87 — 88. die Aufstellung eines Begriffs im Anfange geradezu unmöglich, und Schelling sagt (im System des transcendentalen Idealismus S. 32.): „Was Philosophie sei, ist eben die bis jetzt unausgemachte Frage, deren Beantwortung nur das Resultat der Philosophie selbst sein kann." Ebenso Gabler (System der theoretischen Philosophie, S. 3.): „Was überhaupt Philosophie sei, kann nicht vor, noch außer ihr erklärt oder gelehrt werden; denn sie ist nur in ihrer Entwickelung und in dem Wissen von ihr."

soph als solcher zu erreichen strebt und streben soll (und es ist anzunehmen, daß dabei nur jenes, und nicht auch dieses im Sinne lag) *): wie kämen wir dann überhaupt dazu, von Philosophie zu sprechen, ja über sie zu schreiben? Wer von Philosophie spricht, muß sich doch etwas Bestimmtes unter ihr denken, durch das sie sich von anderem unterscheidet, und wer sogar selbst philosophirt, muß doch vor allem wissen, was er will; (und eben der Wille ist es, der dem Wissen seine Richtung giebt, und in so ferne ihm vorausgeht;) unerläßlich aber ist, daß wer über Philosophie schreibt, seine Aufgabe bestimmt in's Auge fasse, und sie unter einen Begriff bringe; denn sonst läuft er Gefahr, sich in fremde Gebiete zu verirren, oder seine Leser zu veranlassen, etwas ganz Anderes von ihm zu erwarten, als er ihnen zu geben gesonnen ist.

---

*) So sagt z. B. Schelling a. a. O. unmittelbar vorher: „Gegen die Aufgabe selbst [der bloßen Transcendental-Philosophie] oder vielmehr gegen die Bestimmung der Aufgabe kann der Dogmatiker schon deswegen nichts einwenden, weil ich meine Aufgabe ganz willkührlich einschränken, nur nicht willkührlich erweitern kann, auf etwas, was, wie zum voraus einzusehen ist, niemahls in die Sphäre meines Wissens fallen kann, wie ein letzter Grund des Wissens außer dem Wissen. — Die einzig mögliche Einwendung dagegen ist die, daß die so bestimmte Aufgabe nicht Aufgabe der Philosophie, ihre Auflösung nicht Philosophie sei." Dann unmittelbar nachher: „Daß die Auflösung dieser Aufgabe Philosophie sei, kann nur durch die That selbst beantwortet werden, dadurch, daß man zugleich mit dieser Aufgabe alle die Probleme auflöst, die man von jeher in der Philosophie aufzulösen suchte."

§. 2. Man muß also von einem Zweckbegriff der Philosophie ausgehen. — Mögliche Methoden, zu diesem zu gelangen.

Wäre selbst, was die Philosophie sein soll, nur durch sie selbst als ihr Resultat zu finden, so dränge sich sogleich die Frage auf: wo ist denn sie selbst, und wie können wir philosophische Untersuchungen, durch welche ihr eigener Begriff gefunden werden soll, von Nicht-Philosophischem unterscheiden? Wo müssen sie anfangen, wie sich fortbewegen, und wo aufhören, um für wirklich philosophisch gehalten werden, und mit Sicherheit zu jenem Resultat führen zu können? Nothwendig also müssen wir voraus schon wissen, was philosophisch ist, um hierüber ein Urtheil zu haben, und uns vor Abschweifungen sicher zu stellen; wir müssen vor allem eine Idee dessen, was durch die Philosophie erreicht werden soll, somit einen Zweckbegriff von ihr haben, ja ein Ideal, ein Musterbild derselben in uns tragen *);

*) Dies ist es im Grunde auch, was Krug meinte, wenn er in s. Fundamentalphilosophie, 3te Aufl. S. 3. f. sagte: „Es darf aber doch nicht als gleichgültig oder willkührlich angesehn werden, was für einen Begriff man sich von der Philosophie bilde. Denn der Inhalt sowohl als der Umfang einer jeden Wissenschaft hangt von der Idee derselben ab, und diese Idee muß jedem Urtheile über Gehalt und Werth eines jeden Werkes, welches das Ganze oder auch nur einen Theil der Wissenschaft betrifft, zur Richtschnur dienen. Man muß sich also vorerst dieser Idee zu bemächtigen suchen, ehe man sich der Bearbeitung einer Wissenschaft oder der Beurtheilung eines Werkes über dieselbe unterziehen kann. Gleichwol ist offenbar, daß der richtige Begriff von der Philosophie, d. h. derjenige, welcher von allen Philosophirenden als gültig

daher denn auch schon Socrates, welcher Künstler, Bildhauer war, ehe er Philosoph wurde, vor allem nach dem Wesen einer Sache (το τι ἐστιν) fragte, und dieses durch eine Begriffserklärung zu bestimmen (ὁριζεσθαι) suchte, dabei aber das Reich der Zwecke ganz besonders in's Auge faßte.

Die Frage ist nun aber: woher sollen wir diese Begriffserklärung nehmen? — und welcherlei Erklärungen können wir hier meinen? Dies führt auf eine andere Frage, nämlich wie vielerlei Erklärungen sind überhaupt möglich? Die Erklärung ist immer die Verdeutlichung eines Begriffes seinem Inhalt nach durch Angabe oder Entwickelung der Merkmahle, aus denen er zusammengesetzt worden ist. Die Erklärung hat es also immer mit zusammengesetzten Begriffen

---

anerkannt werden soll, erst in und durch die Philosophie selbst ausgemittelt werden kann. Denn woferne mir jener Begriff nicht schon anderweit gegeben ist — wer soll mir ihn aber geben, da die Philosophen selbst über den Begriff ihrer Wissenschaft so wenig einig sind, als über das, was jeder nach seinem Begriffe in der Wissenschaft lehrt oder behauptet? — so muß er, indem ich über die Philosophie selbst philosophire, und so eine Wissenschaft von der Philosophie erzeuge, erst von mir und Jedem, der mit mir philosophiren will, für uns gemeinschaftlich gefunden werden. Indessen kann und soll in dieser Einleitung jener Begriff noch nicht genau bestimmt und vollständig entwickelt, sondern nur in so weit erörtert werden, als es anfangs möglich und nöthig ist, um den Leser mit dem Verfasser über Inhalt und Umfang der Philosophie überhaupt und der Fundamentalphilosophie insonderheit vorläufig zu verständigen, und uns gleichsam auf dem Gebiete unserer künftigen gemeinschaftlichen Nachforschungen zu orientiren."

zu thun, welche durch sie zergliedert, in ihre einfachen Theile aufgelöst werden; einfache Begriffe lassen sich nicht mehr intensiv oder ihrem Inhalt, sondern nur extensiv oder ihrem Umfang nach verdeutlichen, d. h. nicht erklären, sondern nur eintheilen. Nun kann aber jenes Zusammengesetzte entweder als ein Thatsächliches und Gegebenes betrachtet, das nur in seine Elemente aufgelöst zu werden braucht, oder aber in seiner Entstehung aus dem Einfachen beobachtet und aus diesem construirt werden. Man geht also entweder von dem Zusammengesetzten auf das Einfache zurück, oder man sieht von diesem aus der Entwickelung zu, und steigt mit ihr auf die Zusammensetzung herab; und die Erklärungen und mit ihnen die Methoden sind sonach entweder analytisch oder synthetisch; sie betrachten die Begriffe entweder als schon gegebene, oder als solche, welche erst zu bilden sind; daher man die analytischen Erklärungen auch theoretische, die synthetischen aber genetische oder Ursprungserklärungen genannt hat. Als das Gegebene konnte man aber entweder das bloße Wort oder die Sache selbst betrachten, daher man wieder zwischen Wort- und Sacherklärungen unterschied, wiewol Manche unter der Sacherklärung auch die genetischen subsumirt haben, so daß die Sacherklärung entweder eine theoretische oder genetische wäre, und wir im Ganzen dreierlei Erklärungen hätten, 1) Worterklärungen, 2) theoretische Sacherklärungen, und 3) genetische Sacherklarungen; wobei jedoch zu bemerken ist, daß Einige von den Worterklärungen, welche nur die Bedeutung des Wortes in bekannteren Ausdrücken angeben, noch die Namenserklärungen unterschieden haben, welche schon ein unterscheidendes Merkmahl nennen.

Ist nun aber die Frage, welchen Weg wir einschlagen

sollen, so ist ohne Zweifel das Sicherste, wir versuchen alle, und fangen mit dem uns am nächsten liegenden an. Uns im Thale Gebornen begegnet aber zuerst das Thatsächliche und Zusammengesetzte; wir müssen uns erst einen Vorrath von Kenntnissen seines Mannichfaltigen verschafft, und den Verstand am Begreifen und Ordnen desselben geübt haben, ehe wir uns zur Einheit erheben, und von hier aus wieder herabsteigen können, und wir dürfen dabei den Unterricht nicht verschmähen: „oportet discipulum credere, donec penitus didicerit artes." Auch Socrates ging diesen Weg, und näherte sich dem Allgemeinen der Gattung und der Art, in dem das Viele sich gleich ist, und sich wieder unterscheidet, auf dem Wege der Induction (ἐπαγωγη).

Was uns nun zuerst aufstößt, ist das Wort; wir beginnen also mit der

§. 5. Wort- und Namenserklärung der Philosophie.

Die Wort- oder Verbaldefinitionen geben den ersten Fingerzeig und Anhaltspunkt, und bereiten die Erörterung vor, indem sie die Bedeutung des Wortes dadurch angeben, daß sie für dasselbe andere gleichbedeutende, aber verständlichere oder bekanntere Ausdrücke geben, und dabei häufig auch auf die Etymologie zurückgehen, und so zugleich an der Geschichte der Sache anknüpfen. So ist Philosophie (φιλοσοφία) etymologisch Liebe zur Weisheit, und die φιλία σοφίας, eine der Definitionen der Philosophie, die dem Pythagoras zugeschrieben werden, ist eine bloße Worterklärung *). Die Weisheit aber (σοφία) finden wir

*) Vgl. Vossii, Joh. Gerh. de philosophia et philosophorum sectis Libri II. Hagae comit. 1658. p. 5.

unter den Griechen zuerst bei Homer genannt, welcher von dem Zimmermann sagt *):

„Sondern so wie Schiffsbalken gerad' abmisset die Richtschnur
Unter des Zimmerers Hand, des Verständigen, welcher die ganze Kunst vollkommen versteht, von Athene selber gelehret."

Anderwärts braucht er das Wort von der Geschicklichkeit im Saiten- und Flötenspiel, und in der Tonkunst überhaupt **).

In ähnlicher Bedeutung kam die Weisheit auch schon früher bei Moses vor:

„Jehovah sprach zu Moses: ... Du sollst reden mit allen, die weisen Herzens sind, die ich erfüllt habe mit dem Geiste der

---

*) Il. 15, 412. ὅς ῥά τε πάσης εὖ εἰδῇ σοφίης, wo man übrigens auch übersetzen könnte: welcher alle Weisheit vollkommen inne hat, oder mit Voß: „welcher die Weisheit aller Kunst durchdachte;" vgl. Heyne, bei dieser Stelle (t. VII. 1802. p. 71.) „quod semel h. l. σοφίαν dixit poëta, ἀ τὴν λογικὴν, ἀλλὰ τὴν τεκτονικὴν τέχνην, nam olim σοφὸς, σοφιστὴς, τεχνίτης." Sch. A. B. Similia Sch. br. Eustath. et Suidas h. v. σοφία. πᾶσα τέχνη. Apollon. Lex. Et sic passim alii ut Ammon. de quinque vocalibus p. 5. b. Ald. 1546. Respicit h. l. Hesych. σοφίης. τῆς περὶ τὴν τέχνην σχολῆς. Idem mox in σοφιστήν. πᾶσαν τέχνην σοφίαν ἔλεγον. Ex lexico aliquo Homerico Suidas sua habet h. v. Est ναυπηγὸς δαήμων. Alia quaestio est, quo sensu πᾶσα σοφία dicta sit: num pro παντοῖα an ὅλη. utrumque Homero frequentatum. Est quoque saepe ambiguum, dum utrumque locum habet, ut in illo μάχης εὖ εἰδότε πάσης. B, 823. et alibi. Si tamen h. l. est ars fabrilis, praestat pro tota arte accipere.

**) Hymn. in Mercur. 485. (480.) τέχνῃ καὶ σοφίῃ δεδαημένος. 511. (508.) ἑτέρης σοφίης ἐκμάξατο τέχνην.

Weisheit, daß sie die Kleider Aharons machen, daß er mir Priester sei," 2 Mos. 28, 3. Ebenso von den Werkmeistern der Stiftshütte: „Jehovah redete mit Mose, und sprach: Siehe, ich habe mit Namen berufen Bezaleel, ... und habe ihn erfüllt mit dem Geiste Gottes, mit Weisheit und Einsicht und Wissenschaft in allem Werk, erfinderisch zu arbeiten in Gold und in Silber und in Erz, Steine zu schneiden zum Einsetzen, und zu zimmern in Holz, zu machen allerlei Werk. Und siehe, Ich habe ... in's Herz eines Jeden, der weisen Herzens ist, die Weisheit gegeben, und sie werden machen alles, was Ich dir geboten habe," 2 Mos. 31, 1 — 6. Ebenso 35, 31 — 35. Kap. 36, 1 — 8. Jes. 3, 3.

Aus diesen Stellen folgt jedoch keineswegs, daß die Weisheit ursprünglich bloß in „körperliche, mechanische Geschicklichkeit oder Fertigkeit in Handwerken und Künsten" gesetzt worden sei; und schon zu der angeführten Stelle aus Homer hatte sehr richtig Riemer *) bemerkt:

„Jedoch wie will es mechanische Geschicklichkeit, in jener Zeit zumahl, geben, ohne daß der Geist in die Hand tritt? Dergleichen Erklärungen sind selbst mechanisch und auf alle Fälle hölzern. Es bedeutet demnach [σοφία] freilich nicht die Weisheit unserer Compendien, aber auf jeden Fall Geistesgaben, zunächst den gesunden Menschenverstand (sapere), der sich in allerlei Anstelligkeit und Werkstelligkeit im Guten und Schlimmen manifestirt. Also zunächst von allen Demiurgen, Sehern, Sängern (vates), Aerzten, die zugleich magische Kunst treiben; daher heißen die Hexen und Zauberer σοφοὶ und σοφαὶ, wie bei Euripides Medea; hierauf die im gemeinen Leben oder [in den] Staatsgeschäften Erfahrnen und Klugen, wie die sogenannten sieben Weisen; auch nennen sich so die Dichter, wofür Pindar und Herodot σοφιστὴς brauchen."

Wenn aber außerdem Homer auch allegorisch gedeutet

*) in s. Kl. griechisch-deutsch. Hand-Wörterb. II. 1816. S. 581.

wurde, so gilt dies in ganz besonderem Sinne von Moses und den heiligen Schriften des Alten, ja selbst denen des Neuen Testaments überhaupt. Daß in jenen ein tieferer geistiger Sinn liege, und selbst die wirklich geschehene Geschichte zugleich die Hülle eines solchen sei, dies lehrten nicht nur die alexandrinischen Juden, z. B. Aristobulus, die Therapeuten und Philo, sondern auch viele palästinensische, z. B. der Hohepriester Eleazar in s. Schreiben an den König Ptolemäus, Josephus und die Kabbalah, ja selbst der Thalmud, so wie die apostolischen Väter Barnabas, Clemens Romanus, Clemens Alex., Origenes und Andere; ja jene Schriften legen sich auch selbst so aus *), was denn auch von unbefangenen Theologen der neuesten Zeit als Thatsache anerkannt wurde **). Ohnehin deuten in obigen Stellen des Moses schon die Ausdrücke: „weises Herz," und „Erfüllung mit dem Geiste Gottes" auf eine Weisheit im höheren Sinne hin. Weise hießen aber auch bei ihm schon die Magier, oder wurden doch mit diesen zusammengestellt, wenn er sagte: „Pharao rief alle Magier Aegyptens und alle Weisen desselben, und erzählte ihnen seinen Traum," 1 Mos. 41, 8. und zu Joseph, der ihm den Traum gedeutet, sagte Er: „Da dir

---

*) Die Beweisstellen s. bei Olshausen (Doctor und ordentl. Professor der Theologie zu Erlangen), Ein Wort über tieferen Schriftsinn. Königsberg, bei Unzer 1824. und Dr. Olshausen, Die biblische Schriftauslegung, noch ein Wort über tieferen Schriftsinn. Hamburg, Friedr. Perthes. 1825.

**) Man sehe die in der Schrift: „Die durchgängige Göttlichkeit der h. Schrift" (Tübingen, Verlagsexpedition 1838.) S. XII. ff. angeführten Werke von neueren Theologen aller Farben.

Gott dieses alles kund gethan hat, so ist Niemand so verständig und weise als du," V. 39. — „Aaron warf seinen Stab hin vor Pharao und seinen Dienern, und er ward zur Wasserschlange, und Pharao berief auch die Weisen [LXX. σοφιστὰς] und die Zauberer, und auch sie, die Magier Aegyptens, thaten also mit ihren Beschwörungen," 2 Mos. 7, 10. 11. Durch Magier übersetzten die LXX. auch das hebräische Aschaph (אשף), (Dan. 1, 20. Kap. 2, 2. 10.) von welchem Wort Heumann das griechische σοφὸς ableitete *).

Auch bei den Persern waren die Priester zugleich Magier, und ihnen ward von Einigen selbst der Ursprung der Philosophie zugeschrieben, wie denn Diogenes Laertius sein Werk also beginnt **):

„Nach der Meinung Einiger hat die Philosophie der Sache nach bei den Nicht-Griechen ihren Anfang genommen; denn bei den Persern waren die Magier, bei den Babyloniern oder Assyrern die Chaldäer, und bei den Indiern die Gymnosophisten, bei den Celten und Galliern waren die sogenannten Druiden und Semnothei, wie Aristoleles in seinem Magicon und Sotion im 23. Buche seiner Nachfolge sagt. Auch wird der Phönizier Ochus, der Thrazier Zamolxis, und der Libyer Atlas genannt. Die Aegypter nennen Hephästus, einen Sohn des Nils, als Gründer der Philosophie, deren Lehrer Priester und Propheten seien."

---

*) Dissertatio de homonymia vocum σοφὸς et σοφία, Philosophus et philosophia, itemque Sophista, in den Acta philosophorum etc. Leipzig 1715. p. 66.

**) Diogenes Laërtius Prooem. s. 1. Αἰγυπτιοι μεν γαρ Νειλȣ γενεσθαι παιδα Ἡφαιστον, ὁν ἄρξαι φιλοσοφιας, ἧς τȣς προεστωτας, ἱερεας εἰναι και προφητας.

Zwar bemerkt er nun auch weiter von Plato *):

„Die Weisheit hält er eigentlich für die Wissenschaft des durch Vernunft Erkennbaren und wahrhaft Seienden, welche, wie er sagt, bei Gott ist, und die Seele für vom Körper getrennt. Besonders aber giebt er den Namen der Weisheit auch der Philosophie, sofern diese ein Streben nach der göttlichen Weisheit ist. Gemeinhin heißt bei ihm Weisheit auch jede Geschäftserfahrung; so nennt er z. B. den Künstler einen Weisen."

Allein in Rücksicht dieser letztern Bedeutung knüpft Plato nur bei dem damahligen Sprachgebrauch an, um ihn nachher wieder zu verwerfen, und allen Künsten, Handwerken und Geschäften des bürgerlichen Lebens den Namen der Weisheit abzusprechen **).

---

*) So Diogenes Laërt. (nach Plato's Theages und Theätet) III, (N. 38.) 63. *ἰδιαιτατα μεν σοφιαν ἡγειται εἰναι την των νοητων και ὀντως ὀντων ἐπιστημην, ἡν φησι περι θεον, και ψυχην σωματος κεχωρισμενην. ἰδιᾳ δε σοφιαν και την φιλοσοφιαν καλει, ὀρεξιν ἡσαν της θειας σοφιας. κοινως δε λεγεται παρ' αὐτῳ σοφια και ἡ πασα ἐμπειρια· οἱον ὁταν σοφον λεγῃ τον δημιουργον.* Vgl. Casaubonus b. d. St.

**) So im Theages, p. 122. ss., in der Apolog. p. 21—24., im Protagoras, p. 311. 312. Hier fragt Sokrates, nachdem er an mehreren Künsten und Gewerben herumgekommen, den Hippokrates, was denn ein Weiser (*σοφιστης*) eigentlich sei, worauf dieser theils antwortet, theils zugiebt: *τον σοφιστην ... εἰναι τον των σοφων ἐπιστημονα ... ἐπιστατην τε ποιησαι δεινον λεγειν*; p. 313. *ὁ σοφιστης τυγχανει ὢν ἐμπορος τις ἡ καπηλος των ἀγωγιμων, ἀφ' ὡν ψυχη τρεφεται ... μαθημασι*; p. 318. s. wo er den Protagoras sagen läßt: *το δε μαθημα, ἐστιν εὐβουλια περι τε των οἰκειων, ὁπως ἀν ἀριστα την αὑτου οἰκιαν διοικοι· και περι των της πολεως, ὁπως τα της πολεως δυνατωτατος ἀν*

In ähnlicher Weise ging auch Aristoteles *) von dem niedern Sprachgebrauch zu dem höhern über, wenn er sagte:

„Die Weisheit in den Künsten legen wir denjenigen bei, welche es in diesen Künsten zur Vollkommenheit gebracht haben (τοις ἀκριβεστατοις τας τεχνας). So nennen wir den Phidias einen weisen Steinbildner (λιθουργον) und den Polykletus einen [weisen] Bildhauer (ἀνδριαντοποιον), und wollen hier durch die Weisheit nichts anderes bezeichnen, als daß sie die Virtuosität in der Kunst (ἀρετη τεχνης) ist."

Dann aber geht er sogleich zur Weisheit im allgemeineren und höheren Sinn über, indem er unmittelbar fortfährt:

„Wir halten jedoch dafür, daß es einige Weise giebt, die es im Ganzen (ὁλως), und nicht in einzelnen Zweigen (ἡ κατα μερος), und sonst nichts als Weise sind (ἁδε ἀλλο τι σοφης, oder wie man sonst las ἡ σοφης] ... so daß in dieser Bedeutung die Weisheit [σοφια] offenbar die vollkommenste der Wissenschaften [ἀκριβεστατη των ἐπιστημων] wäre. Der Weise muß also nicht bloß wissen, was aus den Principien folgt [τα ἐκ των ἀρχων εἰδεναι], sondern auch in Beziehung auf die Principien selbst die Wahrheit einsehen [περι τας ἀρχας ἀληθευειν], so daß also die Weisheit Vernunft und Wissenschaft [σοφια νης και ἐπιστημη] ist, und die gleichsam die Stelle des

---

εἰη και πραττειν και λεγειν; p. 319. nennt er die Kunst des Sophisten (nach Protagoras) την πολιτικην τεχνην, ... ποιειν ἀνδρας ἀγαθης πολιτας. In der Epinomis aber, (wenn sie von ihm wäre,) ist noch bestimmter gesagt, daß keine Kunst, Klugheit oder Wissenschaft des Namens der Weisheit würdig sei: (p. 974.) τεχνων ἡ φρονησεων, ἡ τινων ἀλλων τοιητων ὡς οἰομεθα ἐπιστημων· ὡς ἀξιας τητων ἁδεμιας ἁσης ἐπικλησιν ἑηθηναι της περι ταυτα σοφιας τἀνθρωπινα.

*) Aristot. de moribus L. VI. c. 7. t. II. p. 58. ed. Casaub.

Hauptes einnehmende Wissenschaft des Würdigsten [ὥσπερ κεφαλην ἐχουσα ἐπιστημη των τιμιωτατων].

In demselben Sinne sagt Cicero von der Philosophie, daß sie vor Socrates in die Kenntniß und Ausübung des Besten gesetzt wurde *); denn das Praktische war nach ihm mit dem Theoretischen und dem Reden darüber ursprünglich stets vereinigt, wie er denn unmittelbar vorher **) sagt:

„Wahrlich der Redner muß alle Verhältnisse und Interessen des menschlichen Lebens, in denen er sich bewegt, und die er als Stoffe seiner Kunst bearbeitet, ohne Ausnahme erforscht, gehört, gelesen, besprochen, behandelt und betrieben haben; denn die Beredtsamkeit ist eine von den höchsten Tugenden. Obwol alle Tugenden einander ähnlich und gleich sind, so ist doch im Aeußern die eine mehr, als die andere, schön und glänzend, wie z. B. eben diese Kraft, welche auf Sachkenntniß gegründet, die Gesinnungen und Rathschläge des Geistes also in Worten darstellt, daß sie auf die Zuhörer jeden beliebigen Eindruck macht, eine Kraft, die, je größer sie ist, um so mehr mit Rechtschaffenheit (probitas) und Klugheit verbunden sein muß; denn wollten wir denen, die dieser Tugenden entbehren, die Wortfülle des Redners verleihen, so würden wir keine Redner aus ihnen machen, sondern Rasenden ein Schwert in die Hand geben. Diese Kunst des Gedankens und des Vortrags und diese Kraft ist es, welche die alten Griechen Weisheit (sapientiam) nannten. Also erstanden Männer,

---

*) Cicero de Oratore III, 16. ed. Kuniss 1837. §. 60. Socrates ... is [iis], qui haec ... tractarent, agerent, docerent, quum nomine appellarentur uno, quod omnis rerum optimarum cognitio atque in iis exercitatio philosophia nominaretur, hoc commune nomen eripuit, sapienterque sentiendi et ornate dicendi scientiam, re cohaerentes, disputationibus suis separavit.

**) ibid. III, 14. 15. §. 54 — 57.

wie Lykurgus, Pittakus, Solon, und nach ihrem Beispiel unsere Coruncanier, Fabricier, Catone, Scipione, die vielleicht minder gelehrt, aber von gleichem Geistestrieb und Willen beseelt waren (impetu mentis simili et voluntate). Andere aber von gleicher Klugheit, doch mit ungleichem Lebensplan, suchten Ruhe und Muße, wie Pythagoras, Demokrit, Anaragoras, die von der Leitung der Staaten sich ganz abwandten zu einem beschaulichen, der Wissenschaft gewidmeten Leben (totos se ad cognitionem rerum transtulerunt), welches durch seine Ruhe und die alle Freuden des Lebens überwiegende Anmuth der Wissenschaft mehr Menschen angezogen hat, als den Staaten zuträglich war. Wie nun Männer von hohem Genie sich dieser Lebensart (ei studio) ergaben, so geschah es, daß sie nach freiem Belieben über ihre geschäftslose Muße schaltend, weit mehr als nöthig war, vermöge ihrer tiefen Gelehrsamkeit bei allzu vieler Muße und auffallendem Reichthum des Geistes, zu beachten, zu untersuchen und zu erforschen begannen. Denn jene alterthümliche Bildung der Urzeit lehrte in unzertrennlicher Verbindung recht handeln und wohl reden (vetus quidem illa doctrina eadem videtur et recte faciendi et bene dicendi magistra), auch die Lehrer waren nicht verschieden, sondern dieselben für die Kunst des Lebens und der Rede; wie bei Homer jener Phönix, welcher sagt, er sei vom Vater Peleus dem jungen Achilles zum Kampfgefährten bestellt worden, damit er ihn lehre: — Beides, beredt in Worten zu sein und rüstig in Thaten" *).

Die Weisheit war sonach ursprünglich sowohl ein Kennen als ein Können, sowohl ein Wissen des Besten, des höchsten Gutes, als ein ihm gemäßes Wollen und Thun; daher Socrates die ganze Philosophie auf die Moral zurückführte, und die höchste Weisheit in die Unterscheidung des Guten und Bösen setzte **); und weil man jenes Wissen

*) Il. IX, 443. μύθων τε ῥητῆρ' ἔμεναι, πρηκτῆρά τε ἔργων.

**) Seneca, epist. 71. Bip. p. 228. Socrates, qui totam

von Gott, dem Allweisen, ableitete *), und dasselbe vor allem die Kenntniß und Befolgung des göttlichen Willens zum Gegenstand und zur Aufgabe hatte **), so wird es auch in der dem Plato zugeschriebenen Epinomis, welche jedoch nach Einigen ***) von Philippus von Opus, einem Schüler Plato's, verfaßt ist, vor allem in die Gottesfurcht (εὐσεβεια), als die größte der Tugenden, gesetzt, und der Gute ein Weiser genannt †).

---

philosophiam revocavit ad mores, et hanc summam dixit esse sapientiam, bona malaque distinguere: Ut sis beatus, inquit, et te alicui stultum videri sine. Quisquis volet, tibi contumeliam faciat, et injuriam: tu tamen nihil patieris, si modo tecum erit virtus. Si vis, inquit, beatus esse, si fide bona vir bonus, sine contemnat te aliquis. Vgl. Cicero, Quaest. acad. Lib. I, 4. Jes. 7, 15. Hebr. 5, 14. Röm. 16, 19. 1 Thess. 5, 21. Sprüche Sal. 1, 5. K. 8, 33. K. 10, 8. 14. 23. Kap. 14, 16.

*) Ebenso Heumann. l. l. Antiquitus non significabat eruditionem, sed generatim scientiam practicam, hoc est, habitum res suas ex voto agendi. Tribuebatur itaque σοφία Deo, cui ea naturalis est. ... In Deo quidem τὸ βάθος τῆς σοφίας admirabatur olim Paulus apostolus Rom. XI, 33. Vgl. Dan. 2, 20. 21. Weish. 7, 15. Röm. 16, 27. 1 Timoth. 1, 17. Br. Jud. V. 25.

**) vgl. Ps. 19, 8. Sir. 1, 32. 33. K. 33, 2.

***) Diogenes Laërt. III, 25. ἔνιοι τε φασιν ὅτι Φιλιππος ὁ Ὀπηντιος της νομης αὐτη μετεγραψεν ὀντας ἐν κηρῳ ταυτη δε και την ἐπινομιδα φασιν εἰναι. Vgl. Suidas, s. v. φιλοσοφος

†) Epinomis p. 988. s. ἀχ οἰοντε ἡμιν ἀπιστειν, ὡς ἀ δει τον γε ἀγαθον, σοφον ἡμας ἡγεισθαι. την δε σοφιαν ταυτην

Ganz dasselbe lesen wir auch schon im Buche Hiob, das Manche noch in die vormosaische Zeit setzen *), wo es heißt:

„Die Furcht des Herrn ist Weisheit, und vom Bösen ablassen Einsicht," Kap. 28, 28. Und bei David: „Der Weisheit Anfang ist die Furcht Jehovah's," Ps. 111, 10. Ebenso Sprüche Salomo's 9, 10. Sir. 1, 16. Dieser Weisheit ward die Thorheit entgegengesetzt, welche die Zucht verachtet, daher es bei Salomo heißt: „Die Furcht Jehovah's ist des Wissens Anfang, Weisheit und Zucht verachten die Thoren," Sprüche 1, 7."

Ebenso Clemens von Alexandrien, Gregor von Nazianz, Joh. Chrysostomus, Origenes, Olympiodorus, Isidorus Pelusiota **).

Hier wird also die Weisheit in die Frömmigkeit oder Ehrfurcht vor Gott, und die ihr entgegengesetzte Thorheit in die Gottlosigkeit gesetzt. Je tiefer aber diese Ehrfurcht vor Gott und dem Göttlichen war, desto lebendiger mußte auch die Ueberzeugung werden, daß jene Lebensweisheit, welche stets die besten Endzwecke kennt und wählt, sie einander gehörig unterordnet und

---

ἡν ζητημεν παλαι, ἰδωμεν ἀν ποτ' ἀρα ἐπινοησωμεν ἢ κατα παιδειαν, ἢ κατα τεχνην· ἡντινα τη γιγνωσκειν ἐνδεεις ὀντες, των δικαιων ἀγνωμονες ἀν εἰημεν, ὀντες τοιουτοι. ... το δη μεγιστον ἀρετης, ἢ καλως πραττομενον, ἡμιν γεγονεν αἰτιον, ... μειζον μεν γαρ ἀρετης μηδεις ἡμας ποτε πειθη τῆς εὐσεβειας εἰναι τῳ θνητῳ γενει.

*) vgl. die bei De Wette, Lehrbuch der histor. krit. Einleitung in die Bibel ꝛc. 2. A. 1822. S. 395. angeführten Schriftsteller.

**) s. Suiceri thesaurus ecclesiasticus, s. v. σοφια, ed. Amst. 1738. t. 2. p. 986.

durch die geeignetsten Mittel verwirklicht, nicht der Anfang, sondern das Ziel ist, dem der Mensch sich nur nähern kann, ohne es je ganz zu erreichen, daß also kein endlicher Geist mit Grund der Wahrheit sich selbst einen Weisen nennen könnte, weil jeder im besten Fall nur im Streben nach dem Ziele begriffen, und zu dem Ende auch bemüht ist, sich gründliche, auf die Natur der Dinge zurückgehende Kenntnisse, sowohl des besten Zieles, als des rechten Weges zu demselben zu verschaffen; welches Streben oder Studium eben durch das Wort *φιλοσοφειν* und *φιλοσοφια* ursprünglich ausgedrückt wurde *); denn diejenigen, in welchen jenes wahrhaft menschliche Streben lebendig ge-

*) Ebenso im Wesentlichen schon Seneca, ep. 89. Sapientia perfectum bonum est mentis humanae: philosophia sapientiae amor est et affectatio. Haec ostendit, quo illa pervenit ... Philosophiam ... alii studium ... virtutis esse dixerunt, alii studium corrigendae mentis. A quibusdam dicta est appetitio rectae rationis. Illud quasi constet, aliquid inter philosophiam et sapientiam interesse. Neque enim fieri potest, ut idem sit quod affectatur, et quod affectat. ... Haec enim illius effectus, et praemium est: illa venit, ad hanc itur. ... Sapientia est, quam Graeci *σοφίαν* vocant. Hoc verbo quoque Romani utebantur, sicut philosophia nunc quoque utuntur. ... Quidam ex nostris, quamvis philosophia studium virtutis esset, et haec peteretur, illa peteret, tamen non putaverunt, illas distrahi posse. Nam nec philosophia sine virtute est, nec sine philosophia virtus est. Philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem: nec virtus autem esse sine studio sui potest, nec virtutis studium sine ipsa. ... Ad virtutem venitur per ipsam. Cohaerent ergo inter se philosophia, virtusque.

worden war, und welche, mit Hintansetzung alles andern, keine Mühe scheuten, das erhabene Ziel zu erreichen, wurden zwar anfangs Weise (σοφοὶ, und als Lehrer der Weisheit σοφισταὶ), nachher aber Philosophen, Liebhaber der Weisheit, genannt *), wie denn Herodot den Krösos zu Solon (st. um 560 vor Chr.) sagen läßt, er habe viel von dessen Weisheit gehört, und daß er um ihretwillen (ὡς φιλοσοφέων) viele Reisen gemacht habe **); wogegen nach der Nachricht des Heraklides Ponticus ***), der den Plato, Speusipp und Aristoteles hörte, und des Sosikrates †), welcher bescheiden dem Arkesilas den Lehrstuhl in der Akademie überließ, Pythagoras (geb. um 584. st. um 504. vor Chr.) der Erste gewesen sein soll, der den Titel eines Weisen (σοφὸς) zu anmaßend für den Menschen fand, und sich daher lieber als einen Freund oder Liebhaber der Weisheit (φιλόσοφος) bezeichnete, weil der

---

*) Diogenes Laërt. Prooem. §. 12. Φιλοσοφιαν δε πρωτος ὠνομασε Πυθαγορας, και ἑαυτον φιλοσοφον ... κατα φησιν Ἡρακλειδης ὁ Ποντικος. ... μηδενα γαρ εἰναι σοφον ἀνθρωπον, ἀλλ' ἢ θεον. ϑαττον δε ἐκαλειτο σοφια, και σοφος ὁ ταυτην ἐπαγγελλομενος, ὃς εἰη ἀν κατα ἀκροτητα ψυχης ἀπηκριβωμενος: φιλοσοφος δε, ὁ σοφιαν ἀσπαζομενος.

**) Herodot. I, 30. παρ' ἡμέας γὰρ περὶ σέο λόγος ἀπῖκται πολλὸς, καὶ σοφίης εἵνεκεν τῆς σῆς καὶ πλάνης, ὡς φιλοσοφέων γῆν πολλὴν θεωρίης εἵνεκεν ἐπελήλυθας.

***) Cicero tusc. quaest. V, 3. coll. de Nat. Deor. I, 13. Diogenes Laërt. Prooem. §. 12. Vertheidigt hat die Nachricht des Heraklides Ponticus gegen Meiners Georg. Fr. Dan. Goes, de variis quibus usi sunt Graeci et Romani, philosophiae definitionibus, Commentatio. P. I. Ulmae 1811. p. 8. s.

†) Diogenes Laërt. VIII, 8.

Mensch immer nur in dem Streben nach der Weisheit begriffen sei; in welcher Weise auch Plato den Sokrates ausdrücklich sagen läßt, nur Gott sei ein Weiser (σοφος), daher es für den Menschen ziemlicher sei, sich bloß einen Philosophen oder Freund der Weisheit zu nennen *).

Wirklich war auch in allen diesen die Erkenntniß der Nichtigkeit der endlichen und veränderlichen Dinge und der auf sie gerichteten Zwecke, und damit das Bedürfniß und die Kraft, sich in ihrem Wollen, Denken und Thun zu dem wahrhaft Seienden und Unvergänglichen zu erheben, und nach dem Grundsatze der Uneigennützigkeit zu handeln, besonders lebendig geworden. Zu Solons Zeiten war in Athen die Sitte, daß man auch seine Person verpfändete, weßhalb Viele in dieser Weise dienen mußten. Solon aber, der von seinem Vater her eine Schuldforderung von sieben Talenten geerbt hatte, war der Erste, der sie erließ, und auch Andere aufforderte, seinem Beispiel zu folgen. Um seines Vaterlandes Salamis willen, wegen dessen die Athener mit Megara Krieg führten, setzte er sein Leben auf's Spiel. Das Volk trug ihm daher die Herrschaft an, allein er lehnte sie ab, und wirkte auch seinem Verwandten Pisistratus, der sie wollte, entgegen. Als dieser sie dennoch erhielt, legte er seine Waffen vor dem Palaste mit den Worten nieder: „Vaterland! ich habe dir mit Worten und Thaten zu helfen gesucht;" und schiffte sich nach Aegypten und Cypern ein, nachdem er die Athener durch Eide an die ihnen gegebenen wohlthätigen Gesetze gebunden hatte. Pisistratus erkannte auch, in seinem Schreiben an Solon, ausdrücklich an, daß dieser nicht aus Haß gegen ihn, sondern

*) Plato, Phaedr. am Ende, p. 278. und Apolog. p. 20--24.

aus Vaterlandsliebe gehandelt habe, wie er denn auch sich selbst in Beziehung auf die Gerechtigkeit seiner Sache und die Untadelhaftigkeit seiner Regirung gegen ihn zu rechtfertigen suchte *). Bekannt ist auch, daß Solon als Gast des reichen Königes Krösos diesem durchaus nicht schmeichelte, sondern sich ganz an die Sache hielt (οὐδεν ὑποθωπεύσας, ἀλλὰ τῷ ἐόντι χρησαμενος), und ihm auf die Frage, wer der Glücklichste sei, keineswegs Reiche und Hohe, sondern nur Solche nannte, welche tugendhafte Kinder hatten oder selbst solche waren; welche ferner das Vaterland im Flor sahen, und den Tod für dasselbe sterben, oder sonst gut enden durften; denn Keiner sei vor seinem Ende glücklich zu preisen **).

Dieselbe Erhebung über das Irdische finden wir auch bei Pythagoras, auf den Cicero ***) also übergeht:

„Ist die Sache selbst, wie wir sehen, sehr alt, so gestehen wir doch, daß der Name neu ist. Denn die Weisheit, wer wollte es läugnen, ist nicht nur ihrem Sein nach alt, sondern auch ihrem Namen nach. Und diesen schönsten Namen gewann sie bei den Alten durch die Erkenntniß der göttlichen und menschlichen Dinge und der Anfänge und Ursachen jeglichen Dinges. So, wissen wir, waren Weise und wurden dafür gehalten jene Sieben, von den Griechen σοφοί, von den Unsern Weise [Sapientes] genannt und als solche anerkannt, und noch viele Jahrhunderte vorher Lycurgus. ... Nach ihnen wurden hierauf alle, die sich mit Betrachtung der Dinge beschäftigt, für Weise gehalten, und so genannt; und dieser ihr Name vererbte sich bis auf des Pythagoras Zeitalter, welcher ... nach Phlius gekommen sein, und mit Leon, dem Fürsten der Phliasier, eine ge-

*) Diogenes Laërtius I, 45 — 54.
**) Herodot. I, 30 — 32.
***) Cicero, Tusc. quaest. V, 3.

lehrte und gehaltvolle Unterredung gehabt haben soll. Da Leon seinen Geist und seine Beredtsamkeit bewunderte und ihn fragte, welcher Kunst er besonders vertraue: so antwortete jener, eine Kunst verstehe er nicht, sondern er sei ein Philosoph. Leon, sich verwundernd über die Neuheit des Namens, fragte jetzt: wer denn die Philosophen seien, und was für ein Unterschied zwischen ihnen und den Uebrigen Statt finde; worauf Pythagoras antwortete: Das Leben der Menschen scheine ihm jenem Markt ähnlich, der bei der prachtvollen Aufführung der [olympischen] Spiele durch die Versammlung von ganz Griechenland gefeiert werde. Wie nämlich dort die Einen durch geübte Körper Ruhm und die Ehre der Krone suchen: Andere durch das Gewerbe des Kaufs und Verkaufs und den Gewinn dabei angezogen werden; wie es aber auch noch eine andere Art von Menschen gebe, und zwar gerade die edelste (maxime ingenuum), welche weder nach Beifall noch nach Gewinn streben (nec plausum, nec lucrum quaereret), sondern um des Zuschauens willen kommen und eifrig beschauen, was geschehe und wie: so seien in gleicher Weise auch wir wie zu einer Marktversammlung ... in dieses Leben ... gewandert, und es dienen nun die Einen der Ehre, die Andern dem Gelde (alios gloriae servire, alios pecuniae); und nur sehr Wenige seien, welche alles Uebrige für nichts haltend (caeteris omnibus pro nihilo habitis) die Natur der Dinge mit Liebe untersuchen (rerum naturam studiose intuerentur). Diese nenne er Liebhaber der Weisheit, das heißt, Philosophen. Und wie dort [zu Olympia] das des Freien Würdigste sei, zuzuschauen, ohne für sich nach einem Erwerbe zu trachten, so gebühre auch im Leben der Betrachtung und Erkenntniß der Dinge weit vor allen Beschäftigungen der Vorzug."

So war auch Er es, der den Plan zur Verwirklichung der moralischen Existenz des Menschen faßte, und so viel an ihm war, ausführte: Jeder sollte nicht nur selbst innerlich und äußerlich ein würdiger Mensch sein, sondern auch Andere dazu anführen. Daher der Pythagorische Bund, der das ganze Leben umfaßte, und auf die meisten italisch-

griechischen Staaten lange den mächtigsten Einfluß äußerte. Pythagoras war der erste Lehrer in Griechenland. Nachdem er zuerst an die Jugend in den Gymnasien und an andern öffentlichen Oertern zu Kroton mit Erfolg sich gewendet hatte, erhielt er vom Senat nicht nur Erlaubniß, vor ihm selbst zu reden, sondern auch den Auftrag, sich an die erwachsenen Bürger, und selbst an die Frauen zu wenden. Dadurch wurden die Jünglinge mit dem lebendigsten Eifer für Wissenschaft und Tugend erfüllt; die Männer entsagten der Schwelgerei und entließen ihre Buhlerinnen; die Frauen aber legten sogar ihren Schmuck und ihre kostbarsten Gewänder als überflüssige Zierrathen ab. Vom Senate erhielt er deshalb öffentliche Danksagungen, und die Krotoniaten verehrten ihn wie ein höheres Wesen.

Von Sokrates ist bekannt, daß auch er nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch dem Ethischen zugewandt war, und seine Pflicht gegen das Vaterland gewissenhaft erfüllte. Er zeichnete sich durch seine Tapferkeit aus, und rettete Andern das Leben. So hieb er im peloponnesischen Kriege den Alcibiades heraus, und erhielt dafür von dem Feldherrn eine Bürgerkrone, als den Preis des Tapfersten, die er aber nicht annahm, sondern erhielt, daß sie dem Alcibiades gegeben wurde. Im nächsten Feldzug rettete er ebenso den verwundeten Xenophon. In den Rath gewählt, blieb er gegen den Willen der wütenden Menge mit unwandelbarer Festigkeit bei dem, was er für Recht hielt. Als Richter stimmte er allein nicht ein in das Verdammungsurtheil der zehn Feldherren, welche, obwohl sie gesiegt hatten, doch den Schein annahmen, als wären sie besiegt; er erklärte sich hier gegen das demokratische Volk noch nachdrücklicher als gegen die aristokratischen Ankläger. Nachher zog er sich von den Staatsgeschäften zurück, und rief, wie

Cicero *) sagt, „zuerst die Philosophie vom Himmel herab, versetzte sie in die Städte, führte sie auch in die Häuser ein, und nöthigte sie zur Untersuchung über das Leben und die Sitten, und über das Gute und Böse.“ Obwol er arm war, nahm er doch keinen Lohn dafür, was er nach der Sitte seiner Zeit wohl hätte können. In seinem Philosophiren suchte er vor allem die Nichtigkeit der gewöhnlichen Vorstellungen an ihren innern Widersprüchen nachzuweisen, und vom Sinnlichen und Weltlichen zur Erkenntniß des wahrhaft Guten und Göttlichen als des Absoluten zu erheben. Er verlangte unbedingte Unterwerfung unter die Gesetze des Rechts und der Gerechtigkeit, und versiegelte, obwol er sich hätte retten können, diese seine reine Moral durch seinen Tod, ein wahres Musterbild der Tugend und der Weisheit.

So wie nun nach dem Bisherigen die Weisheit ursprünglich Lebensweisheit war, nachher aber in die methodische Erforschung des durch Vernunft Erkennbaren gesetzt wurde, so verstand man später auch das bloße Vielwissen darunter **), wie denn diese Bedeutung sogar als die erste und älteste des deutschen Wortes Weisheit bezeichnet wurde ***); woraus denn

---

*) Cicero, Tusc. quaest. V, 4.

**) Vgl. Sw. C. S. 130. Antiquissimi in hoc Mundo non agnoverunt aliam sapientiam quam Sapientiam vitae, haec fuit sapientia illorum, qui olim vocati sunt Sophi; at Antiqui post antiquissimos illos agnoverunt sapientiam rationis pro sapientia, et hi vocati sunt Philosophi: hodie autem multi etiam Scientiam vocant sapientiam; docti enim, eruditi, et modo scii, vocantur sapientes; ita Sapientia a suo culmine ad vallem suam delapsa est.

***) Vgl. Adelung, Versuch eines vollständigen grammatisch

auch erhellt, daß wir über die Bedeutung der Philosophie noch im Ungewissen sind, da die ursprüngliche Worterklärung derselben, wonach sie Liebe zur Weisheit ist, wie überhaupt jede Worterklärung, noch keine begrenzende Erklärung ist, sondern bloß lexicalische Bedeutung hat, indem noch unbestimmt bleibt, worein die Weisheit gesetzt werden soll; wogegen die abgeleitete und in spätere Zeiten fallende Worterklärung oder Uebersetzung des Wortes, nämlich Weltweisheit, zu eng und zu einseitig ist, sofern man dabei, wie auch eingewendet worden ist *), entweder bloß an die Staatskunst und die weltlichen Dinge überhaupt, oder im Gegensatz zur rechten und von Gott stammenden Weisheit, an

---

kritischen Wörterbuchs der hochdeutschen Mundart. V. Thl. 1786. S. 143. „Weise, ... 1) Viel wissend, mehr Erkenntniß als Andere besitzend, welches zwar die erste, aber jetzt minder gebräuchliche Bedeutung ist. Daher wurde ehedem ein Jeder, welcher den großen Haufen an Kenntnissen und Einsichten übertraf, ein Weiser genannt. ... S. 146. Die Weisheit ... 1) Der Zustand, da man viel weiß, mehr Kenntnisse und Einsichten besitzt, als andere; die erste und älteste Bedeutung, welche unmittelbar in der Abstammung gegründet ist, und sowohl noch im gemeinen Leben, als in der höhern Schreibart, gebraucht wird. Auch bei den Griechen war σοφια so viel als Gelehrsamkeit, und σοφος ein Gelehrter. Ebenso Oertel, Grammatisches Wörterbuch der deutschen Sprache. II. S. 242. Weise, ... 1) Viel wissend, mehr als andere wissend. S. 243. Weisheit, ... 1) Das Weisesein, das Vielwissen, der Besitz vieler Kenntnisse und Einsichten.

*) Campe, Wörterbuch zur Erklärung und Verdeutschung der unserer Sprache aufgedrungenen fremden Ausdrücke. 1813. S. 476. f.

die Weisheit dieser Welt (sapientia hujus saeculi) denken könnte, wie der Weltmensch und das Weltkind dem Mann und dem Kinde Gottes entgegengesetzt wird. Dabei hat diese Benennung das Unbequeme, daß man sie nicht ohne Unbescheidenheit sich selbst beilegen kann. Es ist daher in neuern Zeiten als Verdeutschung des Wortes Philosophie Forschung, und weil diese Erklärung zu weit war, da sie weder die Quelle noch den Gegenstand anzeigte, Vernunftforschung und Begriffsforschung, auch Vernunftkunst, und um sie von dem unwissenschaftlichen Denken zu unterscheiden, Vernunftwissenschaft vorgeschlagen worden, wobei jedoch ihr Gegenstand immer noch nicht bezeichnet ist.

Sofern es aber außer der Philosophie und Mathematik keine rationale oder Vernunftwissenschaft giebt, könnten wenigstens Diejenigen, welche mit Aristoteles die Mathematik zur Philosophie rechnen, die letztere durch Vernunftwissenschaft hinlänglich bezeichnet finden, um so die Philosophie von allen andern Wissenschaften unterscheiden zu können. Damit wäre dann aber die Worterklärung schon in die Namenerklärung übergegangen. Indessen kommen wir auch mit solchen eigenthümlichen Merkmahlen, sofern sie auch äußerlich und negativ, zufällig und unwesentlich sein können, noch keineswegs weit; wir wollen vielmehr die bestimmte Stelle wissen, welche der Gegenstand in der Leiter der Dinge einnimmt, und zu seinem innern Wesen durchdringen, was nur durch Angabe aller Haupt- oder wesentlichen Merkmahle geschieht, indem der nächste Gattungs- und der unterscheidende Art-Begriff (das generische und specifische Merkmahl) in Einen Begriff verbunden werden, was dann

§. 4. die Aufgabe der theoretiſchen Sacherklärung oder Realdefinition

iſt. Die Frage iſt nun aber, woher ſollen wir die Sacherklärung nehmen? Haben wir es hier wirklich mit einem gegebenen Begriffe zu thun (vgl. oben §. 2. S. 6.)? Man antwortete *):

„In der Philoſophie ... ſind die Begriffe gegeben; in Beziehung auf ſie muß man ſich daher genau an den allgemeinen Sprachgebrauch halten, über welchen die Wiſſenſchaft wenig oder gar keine Gewalt hat; daher hiebei nur analytiſche Erklärungen Statt finden können."

Demnach wäre alſo auch der Begriff der Philoſophie ſelbſt ein durch den Sprachgebrauch gegebener. Nun läßt ſich allerdings voraus erwarten, daß wer von Philoſophie ſpricht, oder über ſie ſchreibt, mit dieſem Wort nicht willkührlich einen Begriff verbinde, den ſonſt niemand damit verknüpft; er wird ſich vielmehr dabei möglichſt an den allgemeinen Sprachgebrauch anſchließen müſſen; zumahl die Philoſophie ihre Geſchichte hat, ſomit etwas Gleichartiges in den Beſtrebungen und Erzeugniſſen Vieler da iſt, vermöge deſſen ſie eben als zur Geſchichte der Philoſophie gehörig betrachtet werden; allein es konnte auch hier eine gewiſſe Willkühr walten, und wirklich ſind ja auch einige Geſchichtſchreiber der Philoſophie getadelt worden, daß ſie nicht zur Philoſophie Gehöriges in ſie aufgenommen, und wirklich zu ihr Gehöriges weggelaſſen haben. Die Frage wäre alſo: welches iſt dieſes Gleichartige in den Beſtrebungen und Erzeugniſſen, das der allgemeine Sprachgebrauch als philoſo-

*) Scheidler, K. H., in Erſch und Gruber's Allgemeiner Encyklopädie der Wiſſenſchaften und Künſte, I. Theil 36. 1842. S. 170.

phisch und zur Geschichte der Philosophie gehörig bezeichnet? Um aber diese Frage beantworten zu können, sollten wir, zumahl bei dem Schwankenden des Sprachgebrauchs, schon wissen, was philosophisch ist; wir sollten, indem wir den Begriff des Philosophischen suchen, denselben schon haben, um ihm gemäß die Geschichte der Philosophie als einen bestimmten Theil des Ganzen, nämlich der Geschichte der Menschheit, ausscheiden zu können. Wie ist nun aus diesem Zirkel herauszukommen? Offenbar nur annähernder Weise, indem die einzelnen Theile jenes Ganzen in's Auge gefaßt werden, um zu finden, welcher Theil etwa noch unbesetzt ist, und in Uebereinstimmung mit dem Sprachgebrauch der Geschichte der Philosophie überlassen werden könnte. Die Gegenstände der Geschichte der Menschheit aber sind wol die der Menschenbildung, also die Religion, der Staat, das Gesellschafts- und Familienleben, die Industrie, die Künste und Wissenschaften. Keiner dieser Gegenstände liegt ganz außer dem Bereich der Philosophie, sofern sie alle ihren Ausdruck in Gedanken und Worten finden und zur Wissenschaft werden können, und man über jeden philosophirt hat; woraus denn eine Philosophie der Religion, des Rechts, der Sitten, der Natur, der Kunst, und des Denkens und Erkennens entstanden ist; allein was über sie gelehrt und vorgeschrieben wird, kann eine verschiedene Quelle und daher auch eine verschiedene Form haben; es kann entweder auf äußerer Autorität, oder auf besondern Erfahrungen und den Urtheilen eines fragmentarischen Denkens, oder auf den Dichtungen der Phantasie beruhen, oder aber auch, unabhängig von äußerer Autorität und besondern Erfahrungen und willkührlichen Dichtungen, aus allgemeinen und nothwendigen Principien der Vernunft abgeleitet worden sein. Nun wird aber Niemand Denjenigen, der gewisse Lehren

bloß in sich aufgenommen hat, weil und wie sie ihm von Andern mitgetheilt worden sind, einen Philosophen nennen, und es scheidet sich hier das Gebiet der philosophischen Erkenntniß von dem der religiösen und der bloß juridischen aus, welche theils an göttliche, theils an menschliche Autorität gebunden sind. Eben so wenig ist aber ein Philosoph, wer bloß seine eigenen Einfälle und Urtheile vorträgt, ohne sich ihres innern Zusammenhangs und ihrer letzten in der Natur der Sache liegenden Gründe bewußt zu sein. Gegenüber den Erzeugnissen der dichtenden Phantasie und der, besondern Zwecken dienenden, Redekunst, ist also die Philosophie Wissenschaft, und zwar freie Wissenschaft, zum Unterschied von den gebundenen Wissenschaften, als den positiv-theologischen und den positiv-juristischen, so wie auch den gemischten Wissenschaften, d. h. den theoretisch freien, aber praktisch oder in der Ausübung gebundenen, als den cameralistischen und medizinischen; denn die bloße Autorität ist willkührlich und unsicher, und giebt noch keine Einsicht in die innern Gründe, die in der Natur der Sache selbst liegen.

Aber auch die bloße Erfahrungserkenntniß ist ungenügend, weil sie als auf Induction beruhend nie ganz vollständig sein, und daher auch keine strenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit erreichen kann, und überdies mehr oder weniger bloß auf der Oberfläche der Dinge stehen bleibt, und uns nur sagt, was ist, nicht aber, was sein kann und sein soll; weßhalb denn auch nicht alle freien Wissenschaften in das Gebiet der Philosophie gehören. So namentlich nicht die Sprachwissenschaften, und überhaupt nicht die historischen im weitesten Sinne des Wortes, nicht diejenigen, deren Quelle die bloße Erfahrung oder das Aposteriorische ist. Den empirischen Wissenschaften gegen-

über soll also die Philosophie eine rationale oder Vernunftwissenschaft sein, und uns nicht sowohl das Thatsächliche und Wirkliche lehren, als vielmehr dasselbe zurückführen und beziehen auf das Mögliche und Nothwendige, als auf das, was dem Begriffe des Ganzen nach sein kann, und der Natur der Sache nach sein muß, oder auch dem Vernunftzwecke gemäß sein soll. Sie unterscheidet sich daher auch von den empirisch-rationalen Wissenschaften, nämlich den anthropologischen und physikalischen.

Eine aprioriſche und in so fern rationale Wissenschaft ist aber auch die Mathematik, welche es mit den allgemeinen und nothwendigen Verhältnissen der Größe zu thun hat, und doch wird sie heut zu Tage nicht mehr zur reinen, sondern nur zur angewandten Philosophie gerechnet, eben weil sie sich auf die Größenverhältnisse beschränken muß, ohne sich über diese zum Ganzen der Bestimmungen und Verhältnisse erheben, und das ihr Eigenthümliche aus dem allgemeinsten und höchsten Princip ableiten zu können; welche Erhebung und Ableitung sie der Philosophie überlassen, oder, wofern sie ihre Principien begründen will, von der Philosophie entlehnen muß, als welche die allgemeinen und nothwendigen Bestimmungen und Verhältnisse des Seienden überhaupt, also nicht bloß die Quantität, sondern auch die Qualität und Relation zum Gegenstande haben und sie auf den letzten und gewissesten Grund beziehen, und so alles aus dem Urgrund ableiten soll; daher denn schon Pythagoras (s. oben S. 22.) sie in die Erforschung der Natur der Dinge (rerum naturam studiose intueri) oder in die Erkenntniß des wahrhaft Seienden (*γνωσιν των ὀντων, ἢ ὀντα ἐστιν*) setzte, welcher Erklärung, wie wir gesehen, auch Plato folgte (s. oben S. 12.), dann aber auch in die Erkenntniß der göttlichen und menschlichen Dinge (*γνω-*

σιν θειων τε και ἀνθρωπινων πραγματων) *); daher auch Cicero ſeine Definition der Philoſophie, nach der ſie die Erkenntniß der göttlichen und menſchlichen Dinge und der Anfänge und Urſachen jeglichen Dinges (divinarum, humanarumque rerum, tum initiorum, causarumque cujuscunque rei cognitio) **) ſein ſollte, anderwärts ***) als eine allgemeine, von den Alten überkommene gab, indem er zugleich erzählte, welches Bedürfniß ihn zur Philoſophie hinführte, und ohne Zweifel auch viele Andere zu ihr hinführt. Er ſagt:

„Da ein einziger Herr über Alles war, da es weder für Rath noch Anſehen irgendwo mehr eine Stelle gab, und ich meine Genoſſen in der Staatsverwaltung, jene ſo großen Männer, verloren hatte, ſo habe ich mich weder dem Kummer hingegeben, der mich aufgerieben haben würde, wofern ich ihm nicht widerſtanden hätte, noch der Zerſtreuung durch ſinnliche Genüſſe, die des wiſſenſchaftlich gebildeten Mannes ſo unwürdig iſt. ... Unthätig aber konnte mein Geiſt nicht bleiben, ich dachte alſo, da von Anfang an die Philoſophie meine Beſchäftigung war, ich würde mich meines Kummers auf die rühmlichſte Weiſe entſchlagen können, wenn ich zu ihr zurückkehrte. Schon als Jüngling hatte ich, meiner Bildung wegen, manche Zeit auf ſie verwendet, und auch nachher, als ich mich um Ehrenſtellen zu bewerben anfing, und mich gänzlich dem Staatsdienſte hingab, gehörte ihr jeder Augenblick, welchen Verhältniſſe der Freunde und des Staats mir übrig ließen. ... 2. Dem größten Unglück alſo verdanke ich wenigſtens das Glück, über

---

*) Nach Psellus, compendium de quinque vocibus Porphyrii et Aristotelis praedicamentis. S. Vossius, Gerard. Joan., artium et scientiarum natura, Lib. V. 1686. §. 5. p. 230. in f. Opera, t. 3. Amstelod. 1697.

**) Cicero, Tusc. quaest. V, 3. ſ. oben S. 00.

***) Cicero, de officiis, II. 1. 2.

Gegenstände schreiben zu können, die meinen Landsleuten noch nicht gehörig bekannt waren, und doch so sehr verdienten, von ihnen gekannt zu werden. Denn, bei den Göttern, Was ist wünschenswerther, als Weisheit? Was vorzüglicher? Was für den Menschen besser? Was des Menschen würdiger? Diejenigen, welche nach ihr trachten, werden Philosophen genannt, und das Wort Philosophie, wenn man es übersetzen will, heißt nichts anderes, als Streben nach Weisheit; die Weisheit aber ist, nach der Definition der alten Philosophen (ut a veteribus philosophis definitum est), die Wissenschaft der göttlichen und menschlichen Dinge, und der Ursachen, welche diesen Dingen zu Grunde liegen (rerum divinarum, et humanarum, causarumque, quibus hae res continentur, scientia); und tadelt Einer dieses Streben, so weiß ich in Wahrheit nicht, was ein Solcher noch für lobenswerth halten kann. Denn mag man entweder Genuß für den Geist und Erholung von den Sorgen suchen: — wo gleicht etwas der Beschäftigung Derjenigen, die immer etwas aufsuchen, das ein gutes und glückseliges Leben bezweckt und dazu beiträgt? Oder hat man sein Absehen auf Festigkeit im Betragen und auf Tugend: so ist es entweder diese Kunst, durch die wir jene Zwecke erreichen können, oder es giebt überall keine [solche Kunst]. Und sagen wollen, es gebe für die wichtigsten Dinge keine Kunst, während selbst die unbedeutendsten auf einer gewissen Kunst beruhen, heißt unüberlegt sprechen, und in den wichtigsten Dingen im Irrthum sein. Giebt es aber eine Anweisung [disciplina] zur Tugend, wo soll man sie suchen, wenn man von diesem Fach des Lernens sich wegwendet?"

In dieser Definition ist nun zwar noch ein weiteres Merkmahl, nämlich die Wissenschaft der Ursachen der göttlichen und menschlichen Dinge, und als Ziel die Weisheit und Tugend hinzugefügt, auch heißt sie nicht bloß eine Wissenschaft, sondern auch eine Kunst, die einen erhabenen Zweck, ein hohes Ideal im Auge hat; in welch letzter Be-

ziehung schon dem Pythagoras die, nachher auch von vielen Peripatetikern angenommene, weitere Definition der Philosophie zugeschrieben wird, wonach sie sei Aehnlichwerdung Gottes, so weit dies dem Menschen möglich ist (*ὁμοιωσις θεῳ κατα το δυνατον ἀνθρωπῳ*) *), welche Einschränkung die Stoiker wegließen, und ein schlechthiniges Gott ähnlich Werden (*ὁμοιωσιν τῳ θεῳ ἁπλως*) wollten **); wohin auch gehört, daß die Philosophie, was den Weg zu diesem Ziele betrifft, nach Plato (im Phädon), ja, wie Andere wollen, schon nach Pythagoras, sein sollte eine Betrachtung des Todes (*μελετη θανατου*), unter welchem Tod, wie Psellus will, die Ertödtung der Leidenschaften zu verstehen ist (*θανατον δε την νεκρωσιν των παθων ἐκληπτεον*) ***), wie denn Porphyrius sagt, Pythagoras habe eine Philosophie aufgestellt, deren Zweck war, den uns eingepflanzten Geist dergleichen Hindernissen und Banden zu entreißen und in Freiheit zu setzen (*φιλοσοφιαν δ' ἐφιλοσοφησεν, ἡς ὁ σκοπος, ῥυσασθαι και διελευθερωσαι των τοιουτων εἱργμων τε και συνδεσμων τον κατακεχωρισμενον ἡμιν νουν*) †), und ebenso Jamblichus, im Sinne des Pythagoras, die Philosophie verschaffe Lösung der menschlichen Bande, Entbindung von der Natur, und Umkehrung

---

*) Mich. Psellus l. l. und Themistius orat. II. in Constant. (ed. Dindorf. 1832. p. 39.) *ὁτι μηδεν ἀλλο ἐστι φιλοσοφια, ἡ ὁμοιωσις θεου κατα το δυνατον ἀνθρωπῳ.*

**) l. l. Vgl. auch Seneca epist. 48. Hoc enim est, quod philosophia mihi promittit, ut me parem Deo faciat. Boëthius, de Consol. phil. Lib. I. Tu in hanc excellentiam [me] componebas, ut consimilem Deo faceres.

***) l. l. vid. Goes, l. l. p. 7.

†) Porphyrius de vita Pythagorae, 46. p. 78. ed. Kiessling.

zu dem wahrhaft Seienden, Erkenntniß der wirklichen Wahrheit und Reinigung der Seelen (*φιλοσοφια ἀπαλλαγην των ἀνθρωπινων δεσμιων παρεχει και λυσιν της γενεσεως, και περιαγωγην ἐπι το ὀν, και γνωσιν της ὀντως ἀληθειας και καθαρσιν ταις ψυχαις*) *).

Allein jene Definition erscheint gleichwol noch als zu weit, da ihre Merkmahle zum Theil auch von der Religion, zum Theil von andern Wissenschaften und Künsten gelten, welche gleichfalls die göttlichen und menschlichen Dinge zum Gegenstand haben, und auf deren Ursachen und Zwecke zurückgehen. Es müßte daher das schon zuvor bemerkte Merkmahl der freien und der Vernunftwissenschaft hinzukommen. Aber dann wird sie der Skeptiker zu eng finden, da er eine solche Wissenschaft und Kunst läugnet, und seine Ansicht doch auch eine philosophische genannt wissen will. So könnte diese jedoch nur genannt werden, wenn sie wenigstens auf einer, auf die letzten Gründe zurückgehenden, Untersuchung beruhte; und wenn sein Skepticismus sich nicht selbst widersprechen und zerstören soll, so darf er das Resultat seiner

---

*) Jamblichus, Adhortatio ad philos. Lib. 2. Cap. 13. Hieronymus, adversus Rufinum, l. III, 40. Pythagoras [dixit] Philosophiam meditationem esse mortis: quotidie de corporis carcere nitentem animae educere libertatem. Apulejus, de philosophia mor.: Philosophum oportet ... nihil sic agere, quam ut semper studeat animam corporis consortio separare: et ideo existimandum, philosophiam esse mortis affectum, consuetudinemque moriendi. Von diesen Definitionen handelt auch Georgius Pachymeres. Vgl. Goes, Georg. Frid. Dan., de variis, quibus usi sunt Graeci et Romani, philosophiae definitionibus Commentatio. Ulmae, P. II. 1812. p. VII.

Untersuchung nicht für Gewißheit, also nicht für ein Wissen ausgeben; er muß also der Möglichkeit Raum geben, daß ein solches Wissen noch gefunden werde; denn sobald er darüber abspräche, schriebe er ja sich selbst ein Wissen hierin zu, und höbe damit seinen Skepticismus wieder auf, sofern dieser im Bezweifeln jeglicher Wahrheit besteht. Dann aber hindert uns nichts, nach einem solchen Wissen zu streben, und die Bedingungen, Gründe und Quellen der Erkenntniß aufzusuchen; daher sich denn auch einige Skeptiker lieber Suchende (ζητητικοι) nannten, und die Entstehung einer Erkenntnißtheorie und Wissenschaftslehre veranlaßten; und wirklich werden wir ja zu solchem Suchen und Streben schon hingeführt durch diesen Gegensatz der Ansichten, der zu einer Uebersicht der möglichen Wege und ihrer Gründe und zu einem Zurückgehen auf zureichende und gewisse Principien auffordert, welche über allen Gegensätzen stehen, und kritisch den Streit entscheiden, und als Entstehungsgründe wahre Einsicht verschaffen können; ja schon durch das Vorhandensein einer Vielheit von Wissenschaften, deren keine zum Bewußtsein ihrer selbst gelangen, noch ihren eigenen Begriff und ihre Bedeutung und Stellung im Ganzen finden kann, ohne über sich selbst hinauszugehen, und so ein gemeinsames Princip und ein Grundwissen vorauszusetzen, durch welches als das Allbeherrschende das ganze Gebiet der Wissenschaften wahrhaft begründet und zur Einheit verbunden wird; daher denn auch Mich. Psellus (a. a. O.) die Philosophie als die allumfassende und alles begründende Erkenntniß (γνωσις καθολικη, και μετα αἰτιας) bezeichnete, und schon Aristoteles als die Kunst der Künste und die Wissenschaft der Wissenschaften (τεχνην τεχνων και ἐπιστημην ἐπιστημων). Eben damit haben wir aber auch schon eine

§. 5. genetische Erklärung der Philosophie

gefunden. Sie muß zunächst entstehen aus dem Streben, das thatsächlich vorhandene oder auch nur denkbare Viele und Entgegengesetzte nach seiner Aehnlichkeit und Verschiedenheit und nach seinem Ursprung und Werth zu begreifen, und es als solches aus dem Princip, das dem Ganzen zu Grunde liegt, abzuleiten und zu bestimmen, also vor Allem dieses zu Grunde liegende Princip selbst aufzusuchen und zu erkennen, womit sich also eine das Ganze umfassende Grundlehre oder Fundamentalphilosophie bildet, welche an der Spitze der Philosophie und aller Wissenschaften steht, gegenüber der abgeleiteten oder Derivativphilosophie, welche schon das aus dem Princip sich ergebende Viele oder die besondern Probleme der Philosophie zum Gegenstande hat, sofern diese mit den allgemeinsten Seiten des Thatsächlichen oder der besondern Wissenschaften (§. 4.) zusammentreffen, und daher eben so viele Eintheilungsgründe für die besondern Theile der abgeleiteten und der angewandten Phllosophie abgeben, welche also (im Allgemeinen) entweder das, was ist, oder das, was sein soll, oder die Vereinigung beider zum Gegenstande haben können (§. 4.), also entweder theoretisch oder praktisch oder beides vereinigt sind. Eine ähnliche genetische Erklärung der Philosophie gab im Grunde schon Plato. Die Liebe (Eros) strebt ihm nach dem, dessen sie bedürftig ist, und treibt die Seele zu Thaten an, durch welche sie dessen theilhaftig werden kann, was sie bedarf und deswegen begehrt. Nun giebt es ein Mittleres zwischen Weisheit und Thorheit, nämlich die richtige Meinung, da man nämlich richtig vorstellt, ohne jedoch Rechenschaft davon geben zu können, was dann weder ein Wissen ist (denn wie könnte etwas Grundloses

eine Erkenntniß ſein?), noch auch Unverſtand, denn da ſie doch das Wahre enthält, wie könnte ſie Unverſtand ſein? Aus dieſer richtigen Vorſtellung alſo (, die demnach auf Autorität beruhen kann,) kann der Urſprung der Philoſophie erklärt werden; denn ſo wie mit der Wiſſenſchaft das Wiſſen vom Wiſſen, ſo iſt mit dem Unverſtand die Unwiſſenheit über die Unwiſſenheit verbunden; daher dem Thoren das Streben nach dem Wiſſen fehlt, und ſo allein derjenige ein Verlangen nach der Wiſſenſchaft tragen kann, welcher ſie nicht hat, aber auch weiß, daß er ſie nicht hat, und alſo in der Mitte ſteht zwiſchen dem Wiſſenden und dem Unwiſſenden. Deswegen empfiehlt auch Plato, der Lehre des Sokrates getreu, die Seele zuerſt von der falſchen Meinung zu reinigen und zur Einſicht über ihre eigene Unwiſſenheit zu bringen, damit ihr nur das Verlangen nach der wahren Wiſſenſchaft eingepflanzt werde. Aus der falſchen Meinung aber geht die Seele über in die richtige Meinung, indem ſie ihr Verhältniß zur Wiſſenſchaft erkennt, und die Unſicherheit, die der bloßen richtigen Meinung anklebt, ihr nicht erlaubt, ſie für Wiſſenſchaft zu halten *). Daher auch der Gedanke, daß es keinen andern Anfang für die Philoſophie gebe, als die Verwunderung (*μαλα γαρ φιλοσοφου τουτο το παθος, το θαυμαζειν· ου γαρ ἀλλη ἀρχη φιλοσοφιας ἡ αὑτη·*) *), die Verwunderung nämlich über das Ungewiſſe, über das Schwankende der bloß richtigen Meinungen, beſonders wenn ſie einander zu widerſprechen ſcheinen **).

---

*) Plato, Conviv. p. 201. ss.

**) Plato, Theaetet. p. 155. d. Ebenſo Aristoteles, Metaph. II. 2. *Δια το θαυμαζειν οἱ ἀνθρωποι και νυν, και το πρωτον ἠρξαντο φιλοσοφειν.* Das Horaziſche nil

Mit dieser Idee der Philosophie sind wir aber schon über das Gegebene der Autorität und Erfahrung hinausgegangen, sofern sie eben aus dem Unsichern und Ungenügenden desselben sich bildete, in Folge dessen der durch den bloßen Sprachgebrauch gegebene Begriff der Philosophie uns bloß sagen würde, worein die Philosophie von Vielen gesetzt worden ist, nicht aber worein sie dem Vernunftzweck und der Natur der Sache nach gesetzt werden soll *). Es würde uns also die feste Grundlage für die Bildung des Begriffes und der sichere Maßstab für die Beurtheilung einer schon gebildeten Definition der Philosophie gänzlich fehlen, wenn wir nicht auf einen mit dem Wesen des menschlichen Geistes gegebenen Zweck, nicht auf ein Bedürfniß, das sich mit der gesetzmäßigen Entwickelung desselben nothwendig herausstellt, zurückgehen, und ihm gemäß der bloß theoretischen Sacherklärung eine genetische hinzufügen könnten.

Die weitere Frage ist nun aber: wie kommen wir denn

---

admirari paßt daher nur für den Weisen, der schon am Ziele angelangt ist und alle Ursachen kennt.

*) Auch Krug giebt in s. Fundamentalphilosophie (3te Aufl. 1827.) dies im Grunde zu, wenn er S. 4. f. sagt: „Man könnte diesen Begriff wohl auch geschichtlich ermitteln. Dann würde man aber doch nur erfahren, was die Philosophie bisher war, nicht was sie sein soll. Wenn man indessen annähme, daß das Philosophiren eine nothwendige Thätigkeit des menschlichen Geistes auf einer gewissen Bildungsstufe desselben sei, so ließe sich auch voraussetzen, daß allen Philosophen dieselbe Grundidee von ihrer Wissenschaft vorgeschwebt habe, und daß daher die Geschichte der Philosophie auch über diese Idee einigen Aufschluß geben müsse."

zu jenem Gedanken des Ganzen und ſeines Urgrundes, in welchem Sein und Seinſollen Eins ſind, und wie zu dem Streben, Alles dieſem Ideal gemäß zu beſtimmen, da doch jene Idee und dieſes Streben dem Kinde, ſo wie dem Thiere, gänzlich fehlen? Wie kamen die Erſten, welche philoſophirten, dazu, über die nächſten Bedürfniſſe hinauszugehen, und ſich über die Thierheit und Thorheit zu erheben? Dieſe Frage führt uns auf den

§. 6. Urzuſtand des Menſchen. — Verwilderte.

Um den Urzuſtand des menſchlichen Lebens und die Bedingungen und Geſetze ſeiner Entwickelung zu begreifen, müſſen wir Einiges aus der Phyſiologie entlehnen. Dieſe lehrt uns aber, daß auch in der Natur alles Leben durch Gegenſätze bedingt iſt, und alle Entſtehung durch Trennung und Verbindung geſchieht. Aus dem Tropfbarflüſſigen, als der Indifferenz, ſcheidet ſich das Flüſſige aus, und die Verflüchtigung erſcheint als Form der Thätigkeit, als die nothwendige Bedingung der Bildung, und ſo auch der Entwickelung des Lebendigen. Daher denn auch ſchon Thales, einer der ſieben Weiſen Griechenlands und Begründer der joniſchen oder phyſiſchen Schule, das Waſſer oder das Flüſſige als Grundprincip der Dinge nannte, weil aus demſelben Alles entſtanden ſei und fortwährend entſtehe, indem z. B., wie Ariſtoteles (Met. I, 3.) als Erläuterung hinzufügt, alle Thiere aus einem feuchten oder flüſſigen Samen entſtehen, und Flüſſigkeiten einen großen Theil der Nahrung ſowohl der Thiere als der Pflanzen ausmachen, in deren Ermangelung ſie eingehen oder verdorren. Erſtarrung dagegen erſcheint als die Form des Seins, als die Bedingung des Verharrens, und ſomit auch als das Per-

manente im Leben. Das Sein ist also durch das Feste, das Werden aber durch das Flüssige repräsentirt. Gleichwol aber ist es die Bestimmtheit des Festen, die dem Flüssigen seine Richtung giebt. Das Feste ist daher das Bestimmende oder Thätige, das Flüssige aber das Bestimmte oder Passive, weil „Bewegliche, Veränderliche und von Außen her Bestimmbare, wie es denn seine äußere Begrenzung durch seine Schwere, durch die festen Körper, an die es sich anschmiegt, und durch die Bewegungen, die es treffen, erhält." Durch das Festwerden gewinnt also die Materie Beharrlichkeit, stehende Formen, bleibende, nicht schon durch die Schwere aufzulösende Verhältnisse seiner Theile, innigeren, bestimmteren Zusammenhang, und Kraft, sich gegen das Aeußere zu behaupten *). Somit ist auch die Freiheit und Selbständigkeit durch das Feste repräsentirt. „Für sich allein jedoch wäre es ein in Erstarrung Versunkenes ohne Thätigkeit und Wechselwirkung, so wie das Flüssige für sich allein ein Schrankenloses ohne Beharrlichkeit und Individualität wäre. Da nun das Leben eine beharrliche Thätigkeit ist, so schafft es sich auch gleichsam sein Substrat als eine nothwendige Verknüpfung von Festem und Flüssigem. Aus dem Indifferenten entwickelt sich zuerst der Gegensatz von Festweichem und Tropfbardicklichem, dann eine Differenz der Form, indem Gebilde von verschiedenen Umrissen erscheinen, dann eine Verschiedenheit des Gewebes und der Mischung, und in allen Formen leuchtet ein Zweck als das Bestimmende der Gestaltung hervor: es bildet sich ein Herz in bestimmter Form, um alle Theile mit Blut zu versehen; es organisiren sich Kiemen, um dem Blute die

*) Vgl. Burdach, die Physiologie, 2te Aufl. Bd. II. 1837. §. 473, e. f. S. 787. f. vgl. §. 474. 894, 6. 1011, 6.

nöthige Miſchung zu geben; und wenn wir ſchon in der ſich kryſtalliſirenden Maſſe einen Gegenſatz der Kräfte als das Bedingende der äußern Mannichfaltigkeit annehmen dürfen, ſo müſſen wir im Ei eine analoge, aber umfaſſendere Spaltung der Kräfte als die Bedingung der äußern und innern Mannichfaltigkeit anerkennen. So iſt das Weſentliche und Urſprüngliche im Leben die Beziehung alles Aeußern auf eine innere Einheit, und die Rückwirkung dieſer Einheit auf das Aeußere (— Sinn und Trieb), und dieſe thätig wirkende Kraft ſpricht ſich aus in der Bildung von Gehirn und Rückenmark. Wie alles im Embryo einem Zweck entſpricht, ſo bildet ſich nun auch die Lunge zu einer Zeit, wo nur Kiemenathmung möglich iſt, und auch wirklich von Statten geht, und die Sinnesorgane entſtehen zu einer Zeit, wo der Embryo der Sinnesthätigkeiten weder bedürftig noch fähig iſt. Wohl iſt hier das Organ früher als die Function, aber der Gedanke der Function, der Gedanke der Zukunft, der Zweckbegriff, d. h. der Begriff der entſprechenden Lebensrichtung, iſt das Früheſte. Es ſind Functionen ideell gegeben durch die Differenziirung der Einen Lebenskraft, und eben weil das Ideelle dem Daſein der Organe vorausgeht, tritt auch in dem Zeitpunkt, wo die Function zur Erſcheinung werden ſoll, die ideelle Seite früher hervor als die materielle, und ehe die Lunge mit der Luft in Berührung kommt, äußert ſich der Trieb des Athmens durch die darauf abzweckenden Bewegungen. So erſcheint denn jede organiſche Bildung, die wir am Embryo vor ſich gehen ſehen, als die Verwirklichung eines Gedankens, als eine auf einen Zweck gerichtete Handlung" *).

*) Burdach, a. a. O. §. 474. 475.

Entspricht aber das Materielle oder das in Raum und Zeit Erscheinende stets einem Ideellen, einem ihm vorausgehenden Trieb und Zweckbegriff, so ist nicht zu verwundern, daß selbst solche Psychologen, welche die Einfachheit der Seele in jeder Beziehung behaupteten, sich genöthigt gesehen haben, auch in ihr eine Duplicität der Kraft, einen innern Gegensatz, nämlich zwei Factoren oder Elemente aller geistigen Thätigkeit, anzunehmen, und zwar zuerst ein Analogon dessen, was im Raum Expansivkraft genannt wird, ein Princip der Richtung (den Trieb), und als Analogon der Attractivkraft in der Natur, ein Princip der innern Bildung (den Sinn) *). Wann und wie treten nun diese Elemente aus ihrer ursprünglichen Indifferenz heraus? Und war auch der Trieb ursprünglich ein schlechthin indifferenter und richtungsloser, oder war mit seinem Dasein auch schon eine bestimmte Richtung gegeben? Aber ein richtungsloser oder unbestimmter Trieb erscheint als ein Unding, indem der Trieb als solcher immer auch nach einem bestimmten Ziele gerichtet ist, als das zu einer bestimmten Thätigkeit Anreizende oder Erregende. Dagegen können wir von blinden Trieben sprechen, und solche dem Erwachen des Bewußtseins vorausgehen lassen. Ein solcher blinder oder Naturtrieb ist dem Menschen und dem Thier angeboren, und geht wirklich auf die Erhaltung des Individuums und später auch auf die der Gattung, ist also für sich allein eigennütziger Art, und äußert sich im Streben nach Erlangung dessen, was diesen Zweck fördert, und nach Entfernung dessen, was ihm hinderlich ist, somit im Streben nach Vereinigung und nach Trennung, in Attraction

*) Weiß, Christian, Untersuchungen über das Wesen und Wirken der menschlichen Seele. 1811. §. 6. S. 32. f.

und Repulſion, welche Geſetze auch ſelbſt in der lebloſen Natur gelten. Wie kommt nun aber der Menſch aus dieſer Thierheit heraus? Offenbar nur dadurch, daß ihm ein Sinn für das über dieſelbe hinausgehende Höhere aufgeht, und er dem gemäß höhere, ſomit uneigennützige Zwecke als Ziel ſeines Strebens kennen lernt. Wie läßt ſich aber das Erwachen zu dieſem Bewußtſein denken? Offenbar ſetzt daſſelbe ſchon ein Losgetrenntſein des innern Auges von dem Naturtrieb voraus; aber auf der andern Seite ſetzt auch dieſes Losgetrenntſein oder dieſe Freiheit ebenſo ſchon jenes Erwachtſein des Bewußtſeins voraus, und wir drehen uns in einem Zirkel herum, aus dem wir nicht herauskommen, wenn wir nicht annehmen, die Idee eines höheren Zieles ſeiner Thätigkeit werde ihm von außen gegeben, mit der Aufforderung, ihr zu folgen. Dieſen Zirkel haben die Pſychologen gewöhnlich überſehen, und das Erwachen zum Selbſtbewußtſein und zur Freiheit ſchlechtweg aus der ſich allmählig entwickelnden Anlage zur Vernünftigkeit und Freiheit erklärt, wohin auch gehört, daß Manche ſelbſt dem Thiere Bewußtſein zuſchrieben, nur ein dunkles, ſo daß auch nach dieſer Seite hin keine feſte Grenze blieb, obwol man bei den Thieren keine Spur einer Erhebung zu Ideen, und, was damit zuſammenhängt, kein Streben nach dem Idealiſchen und kein Fortſchreiten in ihrer Vervollkommnung nach innern Geſetzen aufzeigen konnte, ſondern dieſelben, ſo viel wir wiſſen, weder beſſer noch ſchlechter geworden ſind, als ſie vor Jahrtauſenden waren; was wol eben daher kommt, daß ihnen eine gewiſſe Richtung auf beſtimmtes Gegenſtändliche angeboren iſt; weßhalb man bei ihnen, in dieſem Sinne, von angebornen Kenntniſſen ſprechen konnte, welche aber dem Menſchen gänzlich fehlen, in Folge deſſen er denn auch, ſich ſelbſt überlaſſen, von Ge-

burt her das hülfloseste Wesen ist. Stände ihm daher nicht ein schon selbstbewußtes Wesen gegenüber, wie sollte er sich losreißen und sich selbst und seine Gedanken sehen oder zum Gegenstand machen, wie zum Begriff des Ganzen und seines Grundes und Zweckes sich erheben können? Er würde ewig nur Bilder der bewußtlosen Außenwelt erhalten, und damit zusammenhängenden sinnlichen Reizen sich hingeben; und selbst wenn er sein Bild im Wasser oder in irgend einem andern Spiegel sähe, würde er dadurch zu keinem andern Bewußtsein oder Selbstgefühl erwachen, als andere Thiere auch, bei welchen dies ohne Zweifel häufig vorkommt, wie sie denn auch nicht ohne Einbildungskraft und Gedächtniß sind, und somit auch nicht ohne Gemeinbilder, welche öfter wiederholte Eindrücke in ihnen zurücklassen.

Die Anlage zur Freiheit und Vernünftigkeit ist also, wenn sie entwickelt werden soll, an bestimmte Bedingungen der Entwickelung gebunden, und wir kämen aus jenem Zirkel nicht heraus, würden nie zum Selbstbewußtsein erwachen, wenn nicht ein schon entwickeltes Vernunftwesen uns sinnlich gegenüberträte und durch irgend eine Sprache sich uns mittheilend uns aufforderte, eine von dem Naturtrieb unabhängige, somit uneigennützige Richtung zu nehmen. Der Mensch wird also nur unter Menschen ein Mensch, er muß zum Menschen erzogen werden, ohne diese Erziehung bleibt er Thier. Dies bestätigen auch die vielen Beispiele von Verwilderten, die schon als Kinder unter Thiere gerathen waren, und eben auch Thiere blieben, bis sie unter Menschen kamen und erzogen wurden, welche Erziehung bei Einigen nicht einmahl anschlug, was dann bei diesen die Einrede offen ließ, sie seien schon ursprünglich blödsinnig gewesen, und können daher nicht als Muster von Na-

turmenschen betrachtet werden. Diesen Einwurf machte namentlich Blumenbach bei dem sogenannten wilden Peter, der den 4. Mai 1724 bei Hameln gefunden wurde, und im Febr. 1785 bei einem Pächter in Hertfordshire starb *); und bemerkt dann gegen „die übrigen Beispiele von sogenannten wild gefundenen Kindern", sie seien „meist ohne Ausnahme mit so mancherlei theils ganz abenteuerlichen, auffallenden Unwahrheiten oder Widersprüchen vermengt," „daß überhaupt ihre Zuverläßigkeit dadurch höchst problematisch" werde. (S. 32. f.) Allein führt er denn incht selbst auch (S. 27.) solche „irrige Sagen bei Peter's Biographen" an, durch welche gleichwol die vielen „echten Quellen zu Peter's Geschichte", die er (S. 29—31.) nennt, so wenig getrübt werden konnten, daß diese Geschichte, wie er S. 32. sagt, „doch noch am ersten rein factisch dargestellt werden kann"?

Es ist daher der Mühe werth, auch diese „übrigen Beispiele einmahl kritisch zu prüfen und zu sichten", was Blumenbach nicht oder nur sehr oberflächlich und unvollständig gethan hat.

Er nennt (S. 35.) suspect den „Bericht des 8jährigen juvenis lupinus Hessensis von 1344 (— nicht 1544, wie Linné und alle seine Copisten angeben —), der die gute Aufnahme gerühmt, die er unter den Wölfen gefunden, als sie ihn 5 Jahr vorher entführt; sie hätten ihm ein weiches Nest von Laub gemacht, sich um ihn herum gewärmt, ihm einen Theil ihrer Beute zugetragen, und dergleichen mehr." Dafür beruft er sich zwar auf einen ungenannten Mönch, nämlich die Additiones ad Lambertum Schafnaburgen-

*) Blumenbach, Beiträge zur Naturgeschichte, Thl. 2. Göttingen 1811. S. 26. f.

sem, appositae ab Erphesfordensi monacho anon. in Pistorii scrr. rer. a Germanis gestar. Frf. 1613. fol. p. 264., muß aber dieſe Quelle nicht ſelbſt nachgeſchlagen haben, denn dann würde er gefunden haben, daß ſie zugleich zwei dergleichen Geſchichten erzählt, von welchen die eine gar nichts Wunderbares enthält, und überdies beſtätigt wird durch die Heſſiſche Chronik des Wilhelm Dilich (ſonſt Scheffer), Geographus und Historicus des Landgrafen Moritz von Heſſen, ſeit dem 27. März 1625 aber churfürſtlich ſächſiſcher Ingenieur, Architekt und Geograph († zu Dresden 1655). Dieſe Chronik, welche Blumenbach nicht kennt, weiß von all jenen Ausſchmückungen lediglich nichts, ja macht ſie ſogar unmöglich. Sie hebt zwiſchen den Jahren 1338 und 1347, in welchen von dem Landgrafen Heinrich die Rede iſt, das einzige Jahr 1341 heraus, und meldet von dieſem Jahre lediglich nichts, als die ſehr einfache Geſchichte eines wilden Kindes mit den Worten *):

„Jahrs 1341 iſt ein wildes kindt von ohn gefehr 7 oder, wie etliche ſchreiben, 12 jahren undern wölfen gefunden, von jägern gefangen unnd zum Landgrafen gebracht worden: hat zuweilen auff allen vieren gelauffen, auch übernatürliche ſprüng thun können. Als man es auffm ſchloß zemen wollen, hat es die menſchen flohen, ſich under die bäncke geſchloffen, und iſt in kurtzem, weiln es die ſpeiſe nicht vertragen können, geſtorben.

*) Heſſiſche Chronica anfenglich beſchrieben durch Wilh. Dilich, itzo aber aufs new überſehen, corrigiret und verbeſſert. ... Caſſell ... 1608. II. Thl. S. 187. Vgl. Strieder, Grundlage zu einer Heſſiſchen Gelehrten- und Schriftſteller-Geſchichte, Bd. 3. 1783. S. 86., wonach die erſte Ausgabe 1605 zu Caſſel erſchien.

Dero Zeit nemblich in anno 1347 fieng abermahl an die Peſtilentz grauſam in Germanien zu raumen," u. ſ. w.

Was aber dieſer Knabe nicht erzählen konnte, weil er ſtarb, ehe er ſprechen lernte, das konnte 2) jener andere Knabe geſagt haben, deſſen der ungenannte Mönch zugleich gedenkt *), und mit dem der erſte wahrſcheinlich häufig ver-

---

*) Seine ganze Nachricht lautet folgender Maßen (in Illustrium veterum scriptorum, qui rerum a Germanis per multas aetates gestarum Historias vel Annales posteris tradiderunt, Tomus unus. Ex Bibliotheca Joh. Pistorii. Francof. 1583. fol. p. 264.): 1544. Quidam puer in partibus Hassiae est deprehensus. Hic, sicut postea cognitum est, et sicut ipse retulit, cum trium esset annorum, a lupis est captus et mirabiliter educatus. Nam quamcunque praedam lupi pro cibo rapuerant, semper meliorem partem sumentes et arbori circumjacientes ipsi ad vorandum tribuebant, tempore vero hyemis et frigoris foveam facientes, folia arborum et alias herbas imponentes puerum superponebant, et se circumponentes sic eum a frigore defendebant; ipsum etiam manibus et pedibus repere cogebant, et secum currere, tamdiu quoad ex usu eorum velocitatem imitabatur, et saltus maximos faciebat. Hic deprehensus lignis circumligatus erectus ire ad humanam similitudinem cogebatur. Idem vero puer saepius dicebat se multo carius cum lupis, si in se esset, quam cum hominibus diligere conversari. Hic puer in curiam Henrici principis Hassiae pro spectaculo est allatus. Hoc etiam contigit in Wederavia, in una villa quae dicitur Echtzel, quod puer XII. annos cum lupis erat in magna sylva quae dicitur vulgariter die Hart, qui puer postea in venatione captus fuerat a nobilibus ibidem morantibus, et vixit forte ad LXXX. annos. Contigit

wechſelt worden iſt. Einer dieſer beiden Knaben ſoll ungefähr 12 Jahre alt geweſen ſein, als er im Jahre 1344 (nicht 1544, wie unrichtig Phil. Camerarius *) ſchrieb) in der Hardt, einem Walde bei dem Gute Echzel in der Wetterau von einigen Edelleuten auf der Jagd unter den Wölfen aufgefunden und eingefangen wurde. Was ſodann der am Leben gebliebene Knabe von ſeiner wunderbaren Erhaltung durch dieſe erzählte, hat natürlich keine beſondern Anſprüche auf Glaubwürdigkeit, iſt aber, wie wir ſpäter ſehen werden, im Weſentlichen nicht ganz ohne Beiſpiel, daher ſelbſt Rouſſeau ihm Glauben ſchenkte **).

Der ſogenannte Juvenis bovinus Bambergensis Ca-

---

hoc MCCCXLIIII, in hyeme, in nive, quando eripuerant eum.

**) Camerarius, Phil., Operae horarum subcisivarum, sive meditationes historicae. Centur. I. Francof. 1602. p. 345.

***) J. J. Rousseau, Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes, (1754.) in der Collection complète des oeuvres, t. I. Genève 1782. p. 152. wo er ſagt: Il y a divers exemples d'hommes quadrupedes, et je pourrois entr'autres citer celui de cet enfant qui fut trouvé en 1344 auprès de Hesse, où il avait été nourri par des loups, et qui disait depuis à la cour du prince Henri, que, s'il n'eut tenu qu'à lui, il eût mieux aimé retourner avec eux que de vivre parmi les hommes. Il avait tellement pris l'habitude de marcher comme ces animaux, qu'il fallut lui attacher des pieces de bois qui le forçoient à se tenir debout et en équilibre sur ses deux pieds. Il en étoit de même de l'enfant qu'on trouva en 1694 dans les forêts de Lithuanie, et qui vivoit parmi les ours. Etc. S. unten S. 63. f.

merarii, den Linné zu den Verwilderten rechnet, kann hier allerdings nicht zählen, da Camerarius *) ihm keine eigentliche Wildheit zuschreibt, sondern bloß sagt, daß derselbe, den er zu Ende des 16ten Jahrhunderts öfter am Hofe des Fürsten von Bamberg gesehen, seiner eignen Aussage nach, auf den benachbarten Bergen unter dem Vieh aufgewachsen sei, und daher seine besondere Gelenkigkeit und Behendigkeit erlangt habe **).

3) Auch was von dem Johannes Leodic. Boerhaavii, den Linné ebenfalls zu den Verwilderten rechnet, erzählt wird, enthält zwar nichts Unglaubliches, scheint aber nicht zu besondern Folgerungen zu berechtigen. Derselbe kam erst im Alter von 5 Jahren in die Wälder, und lebte dort wild 16 Jahre, während welcher er sich von Kräutern, Wurzeln und Waldfrüchten nährte. Als man ihn in die menschliche Gesellschaft zurückführte, wollte er wieder in die Wälder

---

*) Horae subcisivae I. p. 343. In aula principis Pabepergensis, saepius cum admiratione vidimus quendam hominem inter pecora in vicinis montanis locis, ut ajebat ipse, educatum tanta agilitate et pernicitate corporis, ut stuporem magnum intuentibus injiceret. Etc.

**) Schreber, die Säugthiere, I. 1775. S. 33. wendet auch ein: „Man findet nicht, daß ihm einige Wildheit zugeschrieben wird; auch läßt sich diese aus seiner Erziehung unter dem Vieh keineswegs schließen; denn in dem Stifte Bamberg hat es damahls so wenig, als jetzt, wildes Rindvieh gegeben. Folglich gehört er in keiner Absicht hieher.“ Allein was das Vieh (pecora) betrifft, so ist darunter nicht nothwendig Rindvieh zu verstehen; nach Linné gehören unter die pecora: camelus, moschus, cervus, capra, ovis, bos; und selbst Rindvieh konnte sich in die montana loca verirrt haben und dort verwildert sein.

zurückkehren. Er hatte einen sehr feinen Geruch, der sich aber in demselben Grade verlor, als er sich an unsere gewöhnlichen Nahrungsmittel gewöhnte *).

4) Gegen Linné's „Juvenis ovinus Hibernus (Tulp. Obs. IV. 9." [10.]) schien Blumenbach nichts einzuwenden zu haben; denn er gedenkt desselben gar nicht. Sein unverwerflicher Gewährsmann ist freilich der ausgezeichnete Arzt D. Nicolaus Tulpius, Bürgermeister und Curator des

*) Blumenbach sagt a. a. O. S. 59. derselbe sei „nach Digby's Bericht (in s. Two treatises, in the one of which the nature of bodies, in the other the nature of mans soul is looked into. Paris 1644. fol. p. 247.) ein Lütticher Bauerjunge gewesen, der aus Angst, da die Soldaten sein Dorf geplündert, sich in den Ardennerwald verlaufen, Jahre lang da gehauset, und von Wurzeln, Holzbirnen und Eicheln gelebt habe." Virey im Nouveau dictionnaire d'histoire naturelle, ... par une société de Naturalistes et d'Agriculteurs; Nouv. Ed. Tome 15. Paris 1817. p. 264. sagt von ihm: Boerhaave avoit coutume de citer dans ses leçons de médecine, l'histoire d'un jeune homme que ses parens avoient laissé égarer, à l'âge de cinq ans, dans les forêts, en temps de guerre, et qui avoit vécu sauvage pendant seize années. Il se nourrissoit d'herbes agrestes, de fruits et de racines champêtres, qu'il savoit très-bien découvrir par l'odorat, et dont il distinguoit les qualités avec une finesse étonnante. Lorsqu'on le ramena dans la société, il vouloit retourner dans les champs et les bois. On le nomma Jean de Liège. Il distinguoit de très-loin, par l'odorat, la femme qui lui servoit de garde, d'entre toutes les autres femmes, comme le chien devine son maître au milieu d'une multitude d'hommes. Cette finesse de l'odorat se perdit peu à peu lorsqu'on l'habitua aux alimens dont nous faisons ordinairement usage.

Gymnasiums zu Amsterdam. Dieser sagt *), er habe ihn, den damahls sechzehnjährigen, in Gegenwart vieler Andern selbst

*) Nicol. Tulpii Amstelredamensis Observationes medicae. Ed. nova, libro quarto auctior. ... Amst. 1672. Lib. IV. Cap. 10. p. 296 — 298. ... homo, satagit interdum voce sua imitari, vel exprimere quorumcunque animalium sonos, idque successu tam felici, ut discrimen non animadvertat, nisi acutissimus auditus. cui tamen facile imposuisset, non fictus, sed genuinus ille balatus, quem juxta mecum audière quam plurimi editum, a Juvene Hiberno, inter oves ab ineunte aetate, enutrito. ... Allatus Amstelredamum, omniumque oculis expositus fuit Adolescens sedecim annorum, qui in Hibernia, a parentibus forte devius, inter oves sylvestres, ab incunabulis altus, induerat quasi naturam ovillam. corpore pernici, perpete pede, vultu truci, carne dura, cute exusta, artubus strictis, fronte ut obtusa, ac depressa, sic occipitio convexo, ac tuberoso, rudis, temerarius, imperterritus, et exors omnis humanitatis. caetera sanus, et optime valens. destitutus voce humana, balabat instar ovis, et aversatus cibum, potumque nobis usitatum, manducabat solum gramen, ac foenum, et quidem eo delectu, quo curiosissimae oves. obvolvendo identidem unumquodque, et aestimando singula minutatim, seligebat, gustabatque tandem modo haec, modo illa, prout naribus ac palato judicarentur gratiora, ac magis convenientia. Vixerat autem in montibus asperis, ac locis feris: ipsus non minus ferox, ac indomitus, delectatus speluncis, aviis, ac inaccessis salebris. assuetus jam sub dio vivere, Hiememque, atque Aestatem juxta pati, effugiens longissime venatorum insidias, in quorum tamen casses tandem incidit. quantumvis cursum dirigeret, per saxa inaequalia, ac praecipitia praerupta, seque intrepide conjiceret in spi-

gesehen, als er nach Amsterdam gebracht und Jedermann gezeigt wurde. Derselbe sei wol schon in seiner zarten Kindheit seinen Aeltern abhanden gekommen und unter Schafe im Wald gerathen, und habe in Folge dessen gleichsam eine Schafsnatur angezogen, und geblöckt wie die Schafe, ohne sprechen zu können; auch nachher, nachdem er von Jägern aufgefangen worden war, habe es lange gedauert, bis er seine Wildheit abgelegt habe.

Dieser Fall, der zwischen die Jahre 1641 und 1672 gehört *), enthält alles, worauf es hier ankommt, nämlich

---

nosa virgulta, atque acutos murices. quibus intricatus, redactus fuit in venatoris potestatem. Prae se ferens magis ferae, quam hominis speciem. quod sylvestre ingenium, etiamnum coërcitus, atque inter homines degens non nisi invitus, ac longo post tempore exuit. Guttur erat ipsi amplum, ac latum, lingua palato quasi adnexa. praecordia, ob pronum incessum sursum retracta, etc. Die Vorrede hat das Datum MDCXLI. XVI Kalend. Octob.

*) Die Breßlauer „Sammlung von Na:ur- u. Medicin-, wie auch hiezu gehörigen Kunst- und Literaturgeschichten ... Von einigen Breßlauischen Medicis" etc. spricht unter dem Januar 1718 S. 549. von ihm als dem vor ungefähr 50 Jahren nach Amsterdam gebrachten Irländischen „Verwilderten Jüngling, welcher ohne Zweifel kurz nach seiner Geburt von den Aeltern verloren, und von erster Jugend an, ohne Vergesellschaftung eines Menschen, bloß unter den wilden Schafen in Irland in einer Wildniß gelassen worden; daher er auch deren Speise, Stimme und übrige Aufführung, ja fast die ganze Natur dieser Schafe dergestalt angenommen, daß man ihn, außer der menschlichen Gestalt, überhaupt für nichts anderes als ein wildes Schaf anzusehen hatte," u. s. w.

den Mangel der Vernunft und Sprache auf der einen, und die Perfectibilität auf der andern Seite. Zwar wendet Schreber (S. 33.) auch hier ein, wilde Schafe gebe es, seines Wissens, in Irland nicht; allein wie leicht konnten sich Schafe in die Wälder verirrt haben, und dort verwildert worden sein?

5) Der sogenannte Juvenis Ursinus Lithuanus, den Linné allen andern Verwilderten voranstellt, und mit Moreri in's Jahr 1661 setzt, ward nach Athanasius Kircher *) um das Jahr 1663, nach Tylkowski **) aber,

---

*) Athanas. Kircheri e soc. Jesu China monumentis ... illustrata. Amstel. 1667. p. 194. Si quis vero pertinacius sylvestres homines dari velit, is sciat, casu subinde accidere, ut pueri sylvis expositi ibidemque derelicti, nonnisi Divinae Providentiae commissi, vel a feris, vel alio quovis modo sustententur; uti vero hi ex vastis solitudinum labyrinthis se evolvere nequeunt, ita quoque ferino more vitam tolerant, piloso potius corporis amictu vestiti; si quandoque a venatoribus capiantur, pro sylvestribus hominibus reputantur; sunt enim veri homines, at feri, qui nempe omni cultu destituti, non tam humanam quam belluinam vitam ducunt. Talem puerum octennem circiter anno 1663 in Lythuaniae sylvis inter ursos inventum scribunt, voce et habitu ursis, quibuscum semper vixerat, et ab iisdem educatus fuerat, simillimum, aliam praeterquam carnem crudam comedere nesciebat, donec magno tandem labore cibis solitis vesci, et una loqui disceret. Hujusmodi exempla plurima tum in historiis exoticis, tum in vitis Eremitarum passim leguntur.

**) Historia naturalis curiosa Regni Poloniae, Magni Ducatus Lituaniae, annexarumque provinciarum ...: ex Scriptoribus probatis, servata primigenia eorum phrasi

der ihn selbst gesehen, schon um das Jahr 1657, in den Wäldern von Litthauen aufgefunden, wofern wir hier nicht

---

in locis plurimis, ex MSS. variis, Testibus oculatis, relationibus fide dignis, experimentis, desumpta opera P. Gabrielis Rzaczynski Soc. Jesu. Sandomiriae ... 1721. p. 354. s. Monstris apponi potest puer inter ursos repertus in Lituania, quem objectum aspectui habuit Tylkowski S. J. et in Physicae Curiosae Parte 8. ita descripsit. Sive casu aliquo a parentibus desertus, sive alio modo in nidum ursorum delatus puer, ac circa an. 1657 captis ursis, et ipse captus, sed qui indolem ferinam, mores, et appetitum penitus induerat. Delatus Varsaviam, in baptismate impositum nomen Josephi accepit. Ambulare multo labore edoctus est erectus, verum magis jactitat se ursi more, quam progreditur. Complexio sicca, roboris satis, vox nulla, nisi murmur ursinum, occupatio tota convolvi, et more ursi intrare angulum, in eoque se immurmurando agitare. Signum S. Crucis ut formet suo ingenio, instrui non potest, porrexit mihi tamen manum, ut formarem in ejus pectore. Facies nihil habet belluinum neque deformis esset, nisi crebris et grandibus cicatricibus maneret vitiata, quibus et pectus plenum, quas ille sive ursis in nido colludendo, sive deinceps a canibus contraxit. Appetitus movet ad gramen, ad ea, quae ab oleribus abjiciuntur, ad carnes crudas, et forte si liceret ad sylvas. Capillus in capite albus, densissimus, et qualis solet esse in Moschovia, et in nonnullis partibus Lituaniae, ursis. Digiti manuum oblongi, frons mediocris, vox mere ursina, ad vestem adactus verberibus. Annum videtur nunc agere duodecimum, dum haec Varsaviae scribimus. Meminit hujus pueri Kircherus in China Illustrata, Gobat S. J. in Experientiis Theologico - Sacramentalibus,

zwei, oder gar drei verschiedene Subjecte vor uns haben, zumahl der Kircher'sche Knabe von 1663 sprechen lernte, von dem Linné'schen Knaben von 1661 aber dieses von Müller ausdrücklich verneint wird. Dieser erzählt nämlich, in Uebereinstimmung mit Moreri*), von ihm, als einem „voll-

---

Chwalkowski in Singularibus Poloniae, in quibus addit: inventum esse in Grodnensibus sylvis simul cum altero, qui cum in feras fieret insultus, fugiendo ad loca paludosa, evasit manus venatorum, hic vero novennis circiter insequentibus cessit in praedam, Joanni Casimiro Regi oblatus Varsaviae. Eundem semiferum hominem describens Redwiz alcaico carmine, narrat ab Oskierka milite Sapiehano captum, ab ursis odore cognitum, apum favis delectatum, inservientem culinae, ferentem ligna et aquam, nutibus victum requirentem. Iterato Lituaniae sylvae vastitatis ingentis, testimonio Illustriss. Sluszka Castellani Vilnensis, obtulere venatoribus duos pilosos viros. Unus fuga praecipiti intulit se viae impeditae arbustis: alter dum solicite circumvenitur, una cum feris, plumbeo globo tactus occubuit.

*) Le Grand Dictionnaire historique ... Commencé ... par M. Louis Moréri. T. VI. Basle 1732. p. 994. Ursin (Joseph). On appella ainsi un enfant monstrueux que des chasseurs trouvèrent en 1661 dans les forêts de Lithuanie en Pologne, où il vivoit parmi les ours. Ces chasseurs, poursuivant leur proye, aperçurent une troupe d'ours; parmi lesquels ils en remarquèrent deux petits, qui avoient la figure d'hommes. Ils les poursuivirent si ardemment, qu'ils en prirent un, malgré la résistance qu'il fit en criant, en grinçant les dents, et en se défendant avec ses ongles, comme un petit ours indomté. On le lia, et on l'amena à Varsovie devant le Roi et la Reine de Pologne. Toute la noblesse, et

kommen überzeugenden Beiſpiel," daß der gänzlich der Natur überlaſſene, von Jugend auf ſich in Wildniſſen aufhal-

---

toute la ville accourut pour voir cet enfant, qui ne paroissoit pas avoir alors plus de 9 ans. Il avoit la peau extrèmement blanche, aussi bien que les cheveux: ses membres étoient bien proportionnés et plein de force. Il étoit beau de visage, avoit les yeux bleus, mais tous ses sens étoient tellement abrutis, et il était si dénoué d'esprit et de raison, qu'il sembloit n'avoir rien d'homme que le corps. Il n'avoit pas même l'usage de la parole; et toutes ses inclinations tenoient entièrement de la bête. On le reconnut cependant pour un homme, et en cette qualité il fut baptisé par l'Évêque de Posnanie, et nommé Joseph. La Reine de Pologne voulut être sa marraine, l'Ambassadeur de France fut son parrain. On n'eut pas peu de peine à adoucir et apprivoiser le naturel féroce de cet enfant, comme aussi à lui apprendre quelque chose des principes de la Religion; parce qu'il ne put jamais parler, bien qu'il eût une langue sans défaut. On reconnut toutefois qu'on n'avoit pas perdu entièrement le tems à l'instruire; car en lui parlant de Dieu, il levoit les mains et les yeux au Ciel. Le Roi le donna à un Seigneur de Pologne, qui le prit dans sa maison, pour servir avec ses autres domestiques; mais il ne put jamais quitter cette férocité de naturel, qu'il avoit contractée parmi les bêtes. Il prit néanmoins l'habitude de marcher des deux pieds, et il alloit où on l'envoyoit. La chair crue et cuite lui étoit également bonne; il ne pouvoit souffrir d'habits sur son corps, non plus que des souliers à ses pieds, et il ne se couvroit jamais la tête. Il s'enfuyoit de tems en tems dans les forêts voisines, où il se plaisoit à déchirer avec ses

tende Mensch keine Sprache lerne und wild werde, und auch äußerlich ein thierisches Aussehen bekomme, Folgendes*):

„So fanden etliche Jäger im Jahr 1661 im Großherzogthum Litthauen zwei Knaben unter einem Haufen Bären, welche ungefähr 9 Jahr alt zu sein schienen, jedoch fingen sie nur einen (nachdem sie den Bären vorher in die Flucht gejagt hatten), mit großer Mühe, indem er sich mit Beißen und Kratzen zur Wehre stellte, welchen sie dem König angeboten. Dieser Knabe war gut gebildet, und hatte eine weiße Haut, und weiße Haare. Er wurde getauft, die Königin und der französische Gesandte vertraten die Pathenstellen, und er bekam den Namen Joseph Ursinus. Alle angewandte Mühe aber, ihn zahm zu machen, war fruchtlos, er lernte nicht reden, litt auch keine Kleider und Schuhe, und blieb wild."

Hiegegen wendet nun zwar Blumenbach (a. a. O. S. 36.) ein:

„Auch von dem Juvenis ursinus Lithuanus ist wenigstens gar Manches zu rabattiren, wie z. B. daß der Referent [?], der schwärmerische [?] Connor, in seiner Medicina mystica s. de miraculis (p. 133. der Ausg. von 1699) versichert, das

---

ongles l'écorce des arbres dont il succoit la sève. On remarqua qu'un jour un ours ayant tué deux hommes, vint auprès de lui, sans lui faire aucun mal; qu'au contraire il le flattoit, lui lechoit le corps et le visage. C'est ce qu'en rapporte Jean Redwits, Carm. alc.

*) Des Ritters Carl von Linné, Königl. schwedischen Leibarztes ꝛc., Vollständiges Natursystem, nach der 12ten latein. Ausgabe und nach Anleitung des holländischen Houttuynischen Werks, mit einer ausführlichen Erklärung ausgefertigt von Phil. Ludw. Statius Müller, Professor der Naturgeschichte zu Erlangen und Mitglied der Röm. Kais. Akademie der Naturforscher ꝛc. Thl. I. Nürnb. 1773. S. 86.

sei in Polen nichts Ungewöhnliches, daß eine säugende Bärin, wenn sie ein Kind finde, es zum Neste schleppe und mit ihrer eigenen Brut auferziehe, wovon zwar freilich der alte Joh. Dan. Geyer, in seiner Monographie von den Litthauischen Bärenmenschen, mehrere Beispiele anführt, namentlich einen 8 bis 9jährigen dergleichen Bären-Polacken, den König Johannes III. bekommen, ihn taufen lassen, und zum Querpfeifer bei der Miliz gemacht, ungeachtet er lieber auf vier als auf zwei Füßen einhergegangen."

Allein abgesehen davon, daß ja diese Geschichten nicht alle auf obige Weise erklärt wurden, und keineswegs bloß auf der Autorität Connor's, sondern auf den Zeugnissen anderer glaubwürdigen Männer ruhen, ist auch nicht der mindeste Grund da, ihn der Schwärmerei zu beschuldigen, da ihm, der vom Katholicismus zum Protestantismus überging, vielmehr der der Schwärmerei entgegengesetzte Unglaube, nämlich Atheismus oder doch Deismus, zur Last gelegt, und deshalb obiges Buch, das großes Aufsehen erregte, und zwei Auflagen in Einem Jahr und nachher noch mehrere andere erhielt, unter die verbotenen Bücher gezählt wurde; wozu jedoch, wie es scheint, eben so wenig Grund da war, wie denn bei Connor, der auch allenthalben geachtet war, und sehr ausgezeichnet wurde, sich alles vereinigte, ihn glaubwürdig zu machen *); weshalb denn auch

*) Vgl. Jöcher, Allgemeines Gelehrten-Lexicon, Thl. I. 1750. S. 2049. Biographie universelle, ancienne et moderne, tome 9. Paris 1813. p. 424. Connor (Bernard), médecin anglais, naquit vers 1666 dans le comté de Kerry, en Irlande, d'une ancienne famille. ... Il vint en France en 1686, pour achever ses études à Montpellier et à Paris. De là, il accompagna en Pologne les deux fils du grand-chancelier de ce royaume. Il fut

namhafte Philoſophen, wie Chriſtian Wolf, Condillac, J. J. Rouſſeau, die eben nicht zu den Leichtgläu-

---

bien reçu à la Cour de Sobiesky, et nommé à vingt huit ans, premier médecin de ce prince. Cependant il ne resta en Pologne que le temps nécessaire pour s'instruire dans l'histoire naturelle de ce pays. Il revint en Angleterre en 1695, donna avec un grand succès à Oxford des leçons publiques sur l'économie animale, et se distingua par sa manière d'enseigner claire et methodique. Il fit imprimer, sous le titre de Dissertationes, etc., des traités sur differents sujets de médecine et d'histoire naturelle, 1695. in 8., et fut nommé la même année membre de la Societé royale et du collège royal des médecins de Londres. En 1696, il fit des leçons publiques à Cambridge; en 1697, il publia un ouvrage assez curieux, intitulé Evangelium medici, seu medicina mystica de suspensis naturae legibus, sive de miraculis, etc. Londres 1667, in 8. et in 12.; Amsterdam 1699, in 8. Le but de cet ouvrage est d'expliquer physiquement de quelle manière la toute-puissance divine a dû agir sur les corps pour produire les divers miracles rapportés dans l'Écriture; „car il est aussi aisé de concevoir, dit-il, comment la puissance infinie agit sur les corps pour y produire des effets surnaturels que pour y produire les phénomènes ordinaires de la nature." Quoique l'auteur assurât avoir pour objet de convaincre les sceptiques et les déistes, soit que ses intentions ne parussent pas claires, ou que, dans une matière si délicate, il fut difficile de ne pas se laisser entraîner à quelques propositions susceptibles de quelque censure, cet ouvrage éleva une grande rumeur contre l'auteur, et n'en eut pas moins deux éditions dans l'année. La mort de Sobiesky et les évène-

bigen gehören, gerade die von Connor bezeugten Thatsachen als besonders glaubwürdig und classisch hervorhoben, und öfter darauf zurückkamen *). Es scheint daher, daß bloß

---

ments qui en furent la suite lui donnèrent occasion de publier deux volumes de lettres sur la Pologne, qui, bien qu'écrites avec précipitation, comme tout ouvrage de circonstance, contiennent cependant sur ce pays des particularités curieuses et intéressantes.

*) Psychologia rationalis ... autore Christiano Wolfio. Francof. 1754. §. 461. p. 378. s. Non immerito dubites, an ullus unquam mortalium absque sermonis usu distincte fuerit ratiocinatus. Quam ob rem cum usus rationis sese ratiocinando exerat (§. 455.); vix credibile est, absque sermonis usu cuiquam concedi usum rationis. Idem quoque confirmatur a posteriori. Facit huc exemplum juvenis inter ursos educati, ad quod saepius jam provocavimus. Describit idem Bernhardus Connor in Evangelio Medici art. 15. p. m. 133. et seqq. et hic a nobis commemorari meretur, tum ut supradictis plenior constet fides, tum ut praesens propositio clarius illustretur. Anno 1694 etc. (hier giebt er die unten S. 63. f. eingerückten Worte Connor's, und fährt dann fort:) Refert simile exemplum idem Connor, fide Jo. Petr. van den Brande, in aula Britannica Legati Batavi, qui hominem sylvestrem inter ursos captum A. 1669 ipsemet Varsaviae vidit. Neque enim infrequens est, ut in Lithuania infantes ante fores, vel prope sepem, vel in agro ab incautis parentibus relicti ab urso famelico corripiantur et in frustula discerpti devorentur. Quodsi vero contingat, ursam esse lactantem, infans captus ad ursile defertur et una cum ursulis educatur. Quamdiu adeo inter ursos degebat homo, nullus loquelae usus ei fuit, etsi vocis organa non destituerentur naturali illa dispositione, quae ad

das Wort mystica, das ſich auf dem Titel des von ihm nicht näher angeſehenen Buches befindet, zu Blumenbach's Beſchuldigung Veranlaſſung gegeben habe. Uebrigens giebt Connor eben jene als wunderbar erſcheinenden Thatſachen von den ſäugenden Bärinnen, deren auch der Philoſoph Wolf (a. a. O.) gedenkt, nicht einmahl als ſeine eigene Wahrnehmung und Verſicherung, ſondern beruft ſich auf die Verſicherung des Königs Johann III. Sobiesky, auf die der meiſten Senatoren des Reichs und vieler glaubwürdigen Polen, und auf das Notoriſche der Sache, daß nämlich niemahls Kinder von Bären ernährt, ſondern die den hung-

---

loquelam requiritur: ea enim deficiente fieri non potuisset, ut postea inter homines loquelam didicisset. Quamdiu deerat loquela seu sermonis usus, nec ignotae eidem actiones ratione pendentes imitationi esse poterant. Ebenſo Condillac in ſ. Essai sur l'origine des connoissances humaines. P. I. Amsterd. 1746. p. 202. Je n'avance pas de simples conjectures. Dans les Forêts qui confinent la Lithuanie et la Russie, on prit en 1694 un jeune homme d'environ dix ans, qui vivoit parmi les ours. Il ne donnoit aucune marque de raison, marchoit sur ses pieds et sur ses mains, n'avoit aucune langage, et formoit des sons qui ne ressembloient en rien à ceux d'un homme. Il fut longtems avant de pouvoir proférer quelques paroles, encore le fit-il d'une manière bien barbare. Aussitôt qu'il put parler, on l'interrogea sur son premier état, mais il ne s'en souvint non plus que nous nous souvenons de ce qui nous est arrivé au berceau (Connor in evangel. med. art. 15. p. 133. et seq.). S. 211. kommt er wieder darauf zurück, und beſteht auf der abſoluten Nothwendigkeit der Zeichen (l'absolue nécessité des signes), die Wolf nicht gekannt habe. Endlich Rouſſeau a. a. O. (ſ. oben S. 48.)

rigen Thieren etwa aufſtoßenden von ihnen vielmehr zerriſſen und aufgefreſſen werden; daß aber, wenn ein Kind von einer ſäugenden Bärin aufgefangen werde, dieſe daſſelbe in ihr Neſt ſchleppe und aufziehe, wie wenn es ihr eigen wäre *).

---

*) Dieſe Beobachtung wird auch beſtätigt durch Les voyages de Jean Struys, en Moscovie, en Tartarie, en Perse, aux Indes, etc. Tome I. Lyon 1682., welcher, nachdem er das erſte ruſſiſche Dorf hinter ſich hatte, S. 306. f. unter dem 21. Oct. 1668 erzählt: Le vingt-unième nous passâmes par un grand bois, ... nous y mangeames des groiselles bleues, ... je les trouvai si bonnes, que j'avançai insensiblement vers les endroits où il y en avoit le plus, et d'abord que j'y fus, un grand ours partit si brusquement du même endroit, que je perdis l'envie d'en manger. Je rejoignis nôtre troupe tout effrayé, et un paysan des environs qui la suivoit alors par hazard, dit que j'en étois quitte à bon marché, et que ces animaux dont ils étoient fort incommodés, devoroient de jour et de nuit tout ce qu'ils rencontroient. ... S. 308. Nous tombâmes insensiblement sur l'avanture de l'ours, et l'on s'étonna que cet animal eut quitté la partie, contre l'ordinaire de ses semblables, qui est d'attaquer au lieu de s'enfuir. Ils m'en contèrent une, à ce propos qui étoit arrivée l'année précedente au prochain village, qui est qu'un ours entra la nuit dans une maison, où trouvant une femme et son enfant sur un lit, il devora la mère dont il ne resta que peu de chose; mais pour l'enfant, on ne vit rien par où l'on pût juger ce qu'il pouvoit être devenu. Quelque temps après, le même ours que ce bon repas avoit amorcé, retourna au même village, où des paysans l'ayant apperçu, le surprirent et le tuèrent. En le considerant ensuite, ils virent que c'étoit une femelle qui devoit avoir des petits; le lendemain ils les cherchèrent, ne doutant pas que la lon-

Ein solcher Fall habe sich, 6) wie ihn der nachmahlige holländische Gesandte zu London, von Kleverskerk, als Augenzeuge versicherte, schon im Jahr 1669 zugetragen.

Er selbst aber erzählt 7) einen ähnlichen, der während seines eigenen Aufenthalts am Hofe des Königes Johann Sobiesky im Jahr 1694 vorkam. Es sei nämlich in den an Rußland grenzenden Wäldern Litthauens von den dort jagenden Waldbewohnern unter einem Haufen Bären ein ungefähr 10 Jahr alter Knabe aufgefunden worden, der weder Vernunft, noch Sprache, und überhaupt außer seiner Gestalt mit dem Menschen nichts gemein hatte, nachher aber allmählig so gezähmt und vermenschlicht wurde, daß er über sein früheres Waldleben befragt werden konnte, von dem ihm jedoch nichts im Gedächtniß geblieben war *).

---

gue absence de leur mère ne leur fit pousser des plaintes et des cris qui les decouvriroient. Ils cherchèrent long-temps envain, et sur le point de s'en retourner, ils entendirent près d'une montagne les gemissemens d'un enfant; ils y montèrent, et l'ayant trouvé, ils le portèrent à sa tante qui le reconnut, et chez laquelle je l'allai voir par curiosité.

*) Evangelium medici: seu medicina mystica; de suspensis naturae legibus, sive de miraculis, reliquisque ἐν τοῖς βιβλίοις memoratis, quae medicae indagini subjici possunt. ... A Bernardo Connor, M. D. e Regia Societate Londinensi, nec non e regali medicorum Londinensium collegio Editio quarta. Juxta Exemplar Londinense. Jenae ... 1724. p. 133. Cum nuper Anno 1694 Varsaviae in aula Johannis Sobiesci defuncti jam Regis Poloniae aliquandiu versatus fuerim, in nemoribus ad Lithuaniae et Russiae confinia sitis a venantibus Sylvicolis captus fuit inter gregem ursorum juvenis Syl-

In seinem spätereu Werke erzählt er sodann beide Fälle

---

vaticus, decem circiter annos natus, aspectu horridus, et pilis hirsutus; qui neque rationis, neque loquelae, imo neque vocis humanae usu gaudebat: pedibus et manibus instar quadrupedis incedebat: nihil cum homine commune habebat praeter externam nudi Corporis figuram. Cum autem vultu saltem hominem imitaretur, lavacri fonte fuit initiatus; et a brutorum grege semotus, humanae societatis ipsum primo taedere videbatur; inquietus enim, anxius, et ad fugam propensus erat, quasi in carcere seipsum detineri crediderit: donec, levatis contra murum manibus, pedibus tandem stare, uti infantes vel catuli solent, edoctus, et dapibus humanis paulatim assuefactus, post longum tempus cicuratur; et verba quaedam rauca et inhumana voce proferre incepit. Interrogatus autem de Sylvestris vitae cursu non magis recordatus erat, quam nos meminimus eorum, quae acta sunt, quando in incunabilis vagivimus. Rex ipse, plurimi Senatores, et multi horum locorum fide digni indigenae, mihi certo asseruerunt, et publica est et indubitata fama in tota Polonia, quod nonnunquam infantes ab ursis aluntur. Dicunt enim, quod si infans ante fores, vel prope sepem, vel in agro ab incautis parentibus relictus a famelico urso in vicinia pascua sumente corriperetur, in frustula statim discerptus devoratur; si vero a lactante ursa captatus fuerit, ad ursile vehitur, et inter ursulos, tanquam inter germanos fraterculos, materno quodam amore porrectis uberibus nutritur; et post aliquot annos a venantibus rusticis aliquando capitur; uti anno 1669 casus alter huic nostro similis contigit, quem tunc temporis Varsaviae se vidisse mihi hic Londini jam asserit Excellentissimus Vir Joannes Petrus van den Brande Dominus de Cleverskerk ad Aulam nostram nunc Legatus Batavus. Quem casum fusius descri-

umständlich, und bestätigt den von 1669 noch durch ein weiteres Zeugniß. Er sagt *):

„Kein Theil der Herrschaften des Königs von Polen hat mehr Wälder und Wüsteneien, als Litthauen. Unter andern ist ein Wald daselbst, der 100 Meilen lang ist, worin ein Volk wohnt, das sehr wild und unwissend ist; wiewohl die Litthauischen Edelleute mehrentheils viel höflicher, geschickter, gewandter und angenehmer in Gesellschaft sind, als die Polen. Man hat mich am Hof öfter versichert, wie es denn auch im ganzen Königreich für gewiß geglaubt wird, daß von den Bären, deren es in den Litthauischen Wäldern sehr viele giebt, öfter kleine Kinder gesäugt und aufgezogen werden. Ein solches Kind hatte man zu meiner Zeit in einem Kloster, wie ich in meinem lateinischen **) Tractat de Suspensione Legum Naturae gedacht habe. Dieser Knabe war ungefähr 10 Jahr alt (was man nur aus seiner Statur und Gesicht muthmaßen konnte), hatte eine gräßliche Gestalt, und konnte sich weder seiner Vernunft bedienen, noch reden. Er ging auf allen Vieren, und hatte nichts an sich, was einem Menschen glich, ausgenommen die menschliche Structur seines Leibes. Weil er aber einer vernünftigen Creatur ähnlich zu sein schien, wurde er getauft. Jedoch war er stets unruhig und ungeberdig, und wollte oft davon laufen. Endlich lehrte man ihn aufrecht ste-

---

bam in tractatu de Regimine Regni Poloniae, quem brevi in lucem sum in vernaculo nostro sermone editurus.

*) Beschreibung des Königreichs Polen und Großherzogthums Litthauen. Durch D. Bernard Connor, Medicum in London, vormahls Leib-Medicum Königs Johannis III. in Polen. Aus dem Englischen übersetzt. Leipzig, bei Thomas Fritsch, 1700. S. 388 — 396. Das Original hat den Titel: Connor, History of Poland. London 1698. 8. (T. I. p. 342.)

**) Evangel. Medici, Art. 15. p. 181.

hen, indem man seinen Leib in die Höhe richtete und an eine Wand anlehnte, wie man es mit den Hunden zu machen pflegt, wenn man sie aufwarten lehrt. Nachdem man ihn nun so nach und nach gewöhnt hatte, mit an einem Tische zu essen, wurde er nach einiger Zeit ein wenig zahm, und fing an, seinen Sinn mit einer rauhen und fast unmenschlichen Stimme und Rede auszudrücken. Wenn man ihn aber über sein Waldleben befragte, konnte er eben so wenig davon sagen, als wir von unserem Thun in der Wiege erzählen können. Dies versicherte mich der König selbst nebst verschiedenen Reichsräthen und andern hohen Personen des Reichs. Ja, es ist der allgemeine und unbezweifelte Bericht im ganzen Königreich. Ferner sagen sie auch, daß, wenn ein hungriger Bär männlichen Geschlechts ein Kind finde, das man aus Sorglosigkeit irgendwo hat liegen lassen, er solches sofort zerreiße; finde aber eine säugende Bärin dasselbe, so werde sie es sofort in ihre Höhle tragen, und nebst ihren Jungen säugen und erziehen, welches dann oft nach einiger Zeit von den Jägern gefangen und aus ihren Klauen errettet werde, wie A. C. 1669 geschehen ist laut des Briefs, den ich hierüber von Seiner Excellenz, dem Herrn von Kleverskerk, Ihrer Hochmögenden, der Staaten von Holland jetzigem Gesandten dahier, erhalten, und hier einzurücken nicht für undienlich erachtet habe.

An Herrn Connor.

Mein Herr!

Ihrem Begehren genug zu thun, schreibe ich hiemit einen kurzen Bericht von einem Knaben nieder, den ich A. C. 1669 zu Warschau sah, welcher von den Bären auferzogen worden war. Als ich in eben gedachte Stadt gekommen war, in der Absicht, der nach Johann Casimir's freiwilliger Abdankung angestellten Königswahl beizuwohnen, erkundigte ich mich unter Anderem, was in oder um diesen Ort sehenswürdig wäre. Hierauf wurde mir unter andern Dingen berichtet, daß in der Vorstadt, die nach König Casimir's Palast zu geht, in einem Non-

nenkloſter ein Knabe anzutreffen wäre, welcher unter Bären auferzogen und vor einiger Zeit auf einer Bärenjagd gefangen worden wäre. Als ich dies vernommen, verfügte ich mich sofort an bemeldten Ort, wo ich den Knaben unter dem Vordach vor dem Thore des Nonnenkloſters ſpielen ſah. Er mochte ungefähr 12 oder 13 Jahr alt ſein. Sobald ich etwas nahe zu ihm hin kam, ſprang er auf mich zu, gleich als ob er ſich über meine Kleidung verwundert, und Gefallen daran gehabt hätte. Zuerſt faßte er mit großem Eifer einen von meinen ſilbernen Knöpfen in ſeine Hände, hielt ihn an die Naſe, und roch daran. Hierauf ſprang er plötzlich in einen Winkel, und fing ein ſeltſames Geſchrei an, das einem Bärengeheul nicht unähnlich war. Ich ging in's Haus hinein, und traf darin eine Magd an, die mir ausführlich erzählte, wie dieſer wilde Knabe wäre gefangen worden. Weil ich aber das Buch nicht bei mir hatte, in das ich meine Reiſebemerkungen zu ſchreiben pflegte, kann ich hievon keine Nachricht geben. Gedachte Magd rief den wilden Jungen zu ſich herein, und zeigte ihm ein großes Stück Brot. Sobald er dies ſah, ſprang er auf eine Bank, welche an der Wand in dem Hauſe ſtand, worauf er auf allen Vieren ging. Hierauf richtete er ſich mit einer großen Bewegung in die Höhe, und nahm das Brot in ſeine beiden Hände, hielt es an die Naſe, ſprang ſodann wieder von der Bank herab auf die Erde, und fing an, eine eben ſo gräßliche Stimme von ſich zu geben, wie zuvor. Man ſagte mir dabei, daß er noch gar nichts reden könne, jedoch, wie man hoffe, ſolches bald lernen würde, weil er ein gutes Gehör hätte. Er hatte einige Narben in ſeinem Geſicht, welche man für Schrammen hielt, die ihm von den Bären gekratzt worden.

Dies iſt Alles, deſſen ich mich von dem, was ich ſchon vor ſo langer Zeit geſehen, noch erinnern kann. An der Wahrheit dieſer Geſchichte hat niemand Urſache zu zweifeln, weil man unterſchiedliche gleiche Beiſpiele in der Geſchichte findet. Ja, daß dergleichen in Polen und Litthauen gar leicht geſchehen

könne, wird auch durch Folgendes, was ich hier noch beifügen will, glaubwürdig gemacht. Es ist bekannt, daß die Tartaren oftmahls in dieses Königreich einfallen. Dies thun sie mit einer so ungemeinen Geschwindigkeit, daß sie in sehr kurzer Zeit einen großen Theil des Landes überschwemmen, weil ihre Pferde einen ganzen Tag unaufhörlich laufen können, ohne das Geringste zu fressen. Wenn sie nun an den Ort, wo sie hin wollen, gekommen sind, so stellen sie sich sofort in einem sehr großen Kreis auf, und fangen dann Alles, was sie in ihre Klauen bekommen, wie mit einem Netz, und führen es in die Sklaverei. Wenn nun auf solche Weise Manns- oder Weibspersonen in dergleichen Gefahr gerathen, und derselben wieder entfliehen wollen, haben sie öfter nicht Zeit, an ihre Kinder zu denken. Daher ist sehr wahrscheinlich, daß auch bemeldter Knabe bei einem solchen Zufall von den Seinigen verlassen, und sonach von den Bären gefunden und erzogen worden ist, weil es deren sowohl in Polen als in Litthauen sehr viele giebt. Es thut mir leid, daß ich Ihnen keinen ausführlicheren Bericht hievon geben kann; doch wird, wie ich hoffe, dieses genugsam dienen können zu einigem Zeugniß meines guten Willens und zur Versicherung dessen, daß ich bin und immer sein werde, mein Herr,

Ihr

den 1. Jan. 169$\frac{7}{8}$.

ergebener
J. P. van den Brande,
de Kleverskerk.

Zu weiterer Bekräftigung dieser Sache kann auch dienen das Zeugniß eines glaubwürdigen Autors, nämlich des M. Christoph Hartknoch von Passenheim im Herzoglichen Preußen, welcher zwei Bücher von dem Zustand des Königreichs Polen geschrieben hat. Dieser erzählt folgende Geschichte, welche sich A. C. 1669 unter der Regierung des Königs Johann Casimir zugetragen, und der Nachwelt fast unglaublich scheinen wird.

Es wurden, sagt er, damahls von einer Compagnie Soldaten zwei Knaben unter den Bären in dem Wald nahe bei Grodno gefunden. Einer derselben, sobald er sah, daß man die Bären mit Gewalt anfiel, floh sofort in einen nahe dabei gelegenen Morast. Der andere wollte gleichfalls davon fliehen, wurde aber von den Soldaten gefangen und nach Warschau gebracht, wo man ihn taufte und ihm den Namen Joseph gab. Er mochte ungefähr 12 oder 13 Jahr alt sein, wie man aus seiner Statur schließen konnte. Seine Geberden und Handlungen waren ganz bestialisch, indem er nicht nur rohes Fleisch, wilden Honig, Holzäpfel und andere dergleichen Dinge, welche die Bären gern zu fressen pflegen, aß, sondern auch, wie sie, auf allen Vieren ging. Nach seiner Taufe lehrte man ihn aufrecht gehen, wiewol mit sehr großer Mühe. Daß er aber jemahls die polnische Sprache lernen würde, schien ganz unmöglich zu sein. Denn wenn er etwas haben wollte, drückte er solches mit einer gräßlichen Bärenstimme aus. Einige Zeit nachher schenkte ihn König Casimir dem Vice-Kanzler von Posen, Peter Adam Opalinski, welcher ihn in seiner Küche brauchte zum Holz- und Wassertragen, u. dgl. Er ließ niemahls von seiner wilden Art ab, sondern behielt dieselbe bis an seinen Tod. Er lief öfter in die Wälder mitten unter die Bären, und hielt Gesellschaft mit ihnen, ohne die geringste Furcht, von ihnen beschädigt zu werden, vermuthlich weil dieselben ihn stets als einen Solchen erkannten, der von ihnen erzogen worden.

Ich könnte hier noch verschiedene andere dergleichen Beispiele erzählen, die ich in Polen gehört habe. Ja ich bin berichtet worden, daß auch Herr Gibson, ein Mitglied unseres Parlaments, vormahls einige dergleichen Beispiele in diesem Königreiche gesehen habe. Allein es wird aus dem, was angeführt worden, schon zur Genüge erhellen, daß die Geschichte von Romulus und Remus nicht so fabelhaft ist, wie man sie gemeinhin dafür hält, und wie ich selbst gedacht habe, ehe ich nach Polen gekommen bin. Denn weil die unvernünftigen Thiere,

welchen die Philosophen und Theologen keine vernünftigen Seelen beilegen wollen, ihre Jungen aus bloß natürlichem Triebe warten und pflegen ...: so erscheint mir gar nicht als unglaublich, daß sie nicht auch junge Kinder oder Thiere von anderer Gattung sollten säugen und erziehen können, wie man ja viele unläugbare Beispiele davon hat. Allein ich will mich bei diesen philosophischen Materien nicht länger aufhalten, noch hier untersuchen, ob durch dergleichen Beispiele die Meinung von den sogenannten ideis innatis widerlegt oder bekräftigt werden könne, wie ich in meiner Medicina mystica gethan habe," u. s. w.

8) Von der Puella transisalana, 1717 Linn., gegen welche Blumenbach nichts einwenden konnte, gaben die gleichzeitigen Breslauer Sammlungen vom Januar 1718 folgenden Bericht aus Zwoll vom 15. Jan. 1718 *):

„Vor einigen Tagen ist ein Mädchen hieher gebracht worden von 18 Jahren, welches man auf einem Berge bei Cranenburg erhascht [hatte]: man konnte sie wohl mit Recht als ein wildes Mädchen ansehen: die Bauern da herum hatten zwar schon einige Zeit von ihr gewußt, man hat sie aber nicht fangen können. Endlich haben sich derselben bei 1000 aufgemacht, Stricke und Netze ausgestellt, und sie also überwältigt: sie war meist nackend, nur daß sie ihr selbst einen Gürtel oder Schürze von etwas Stroh gemacht: ihre Haut war sehr rauh, ziemlich schwarz und hart: sie hat sich bisher von Kräutern und Baumblättern, wie auch von Milch, welche die Bauern nach dem Berge gebracht, um sie zu haschen, erhalten. Sie redet zwar, aber stammelnd, und weiß kein Mensch, was

*) Sammlung von Natur- und Medicin-, wie auch hiezu gehörigen Kunst- und Literatur-Geschichten, so sich in Schlesien und andern Ländern begeben. ... Von einigen Breßlauischen Medicis. Winter-Quartal 1718. S. 548. f.

es heißen soll. Man hat sie jetzt bei einer gewissen Frau einlogirt, die ihr das Zeugniß giebt, daß sie sehr ruhig und still sei."

Hierauf sei den 29. Januar von Amsterdam her geschrieben worden, daß dies Mädchen dahin geführt worden sei, damit man ihrer Unterhaltung frei sein möchte, bis endlich die ganze Sache aus dem Haag folgender Maßen erzählt wurde:

„Man hat endlich von dem jungen Mädchen, welches in dem Walde von Cranenburg bei Schwoll in Ober-Yssel Mense August. 1717 gefunden worden, folgende Nachricht erhalten: Dieses Kind ist den 5. Mai 1700 entführt worden, da es nur 16 Monat alt gewesen, daher in den Antwerper Zeitungen vom 14. Mai selbigen Jahres eine Wahrschauung eingerückt, und darin gebeten wurde, daß Diejenigen, so es entdecken würden, solches bei sich behalten, und dem Verleger der Zeitungen davon Nachricht geben möchten. Nach solcher Zeit nun hat man von diesem Kinde weiter nichts vernommen, als was die Holländischen Gazetten im Januar 1718 gemeldet; wie man nämlich in dem Walde von Cranenburg ein junges Mädchen gefunden, ungefähr 18 Jahr alt, ganz nackend und wild aussehend, nichts redend, und sich nur von Gras und Blättern unterhaltend, ꝛc. Da dann die Mutter dieses verlornen Kindes gefunden, daß das angezeigte Alter mit dem Alter ihrer Tochter übereinkäme, und daß sein könnte, daß diejenigen, welche solches entführt, gestorben, ehe das Kind zum Alter und Vernunft gekommen: erkundigte sie sich deswegen zu Schwoll, wohin das Mädchen gebracht, und durch dortigen Magistrat unterhalten worden; und weil selbige an gewissen Merkmahlen erkennet, daß dies Mädchen das verlorne Kind sei, so ging die Mutter von Antwerpen zu Anfang dieses Monats, um ihre Tochter zu Schwoll zu suchen, dahin, mit der sie auch zu Amsterdam angekommen ist, und wird mit selbiger ungesäumt nach Ant-

werpen zurückkehren, überaus vergnügt, daß sie selbiges nach einer so langen Zeit wieder bekommen."

Die Sammlung vom October 1722 giebt hierauf S. 437 — 441. die näheren Umstände und Ursachen der Entführung des Mädchens und ihrer Wiedererkennung von Seiten ihrer Mutter, sammt den dazu gehörigen Belegen, worunter auch das Antwortschreiben des Magistrats der Stadt Schwoll an den zu Antwerpen, vom 22. März 1718, mit welchem das Kind seiner Mutter übergeben wurde; wobei S. 440. f. unter anderem weiter bemerkt ist:

„Diese Mutter ist von Antwerpen abgereist, und nach kurzer Zeit zu Schwoll angekommen, wo sie sich an den Freund wandte, welcher das wilde Mädchen mit der Frau, so die Aufsicht über sie hatte, zu sich entbieten ließ. Die Mutter, indem sie ihr Kind sieht, ist in Ohnmacht gefallen, daß man sie hat laben müssen; nachdem sie sich nun wieder erholt, sagte sie, das ist mein Kind. Zur selbigen Zeit hat man in Acht genommen eine große Verwunderung bei dem wilden Mädchen, welches sogleich auf die Mutter mit freundlicher Miene zulief, da ihr sodann ein paar Tropfen Blut aus der Nase auf die Hand fielen; auch sah sie nicht mehr nach der Frau, welche ihr so lange Zeit die Kost gegeben, obschon die Mutter einer ernsten Miene sich bediente, und dabei noch sehr schlecht gekleidet war. ...

S. 442. Sie war sehr monströs anzusehen, und hatte langes, dickes Haar auf ihrem Haupt, als einen Wirrbund, woraus man schließen konnte, daß selbiges niemahls gekämmt worden. ... Diese Tochter hatte eine harte, braune Haut; einige Zeit aber nach ihrer Gefangennehmung ist selbige abgefallen, und hat eine neue Haut bekommen; sie hatte rund um ihren Leib eine Schürze von geflochtenem Stroh. Nachdem man ihre Haare abgeschnitten, ist sie so verändert worden, daß, als sie zu Amsterdam ankam, viele Personen, welche sie zur Zeit ihrer Gefangennehmung zu Schwoll gesehen hatten, sagten, daß sie

es nicht wäre. Man hat sie niemahls reden hören, und aus dem Fliehen vor den Menschen kann man verspüren, daß sie sehr jung gewesen sein muß, als sie weggenommen worden. Angehend die Frau, so selbige weggenommen hat, weiß man nicht, wo sie hingekommen ist. Es wäre zu wünschen, daß diese Tochter ihre Sprache bekäme, daß man also von ihr den ganzen Verlauf dieser wunderlichen Begebenheit wissen könnte. Bis jetzt kann man nicht wissen, ob sie wohl hört oder nicht. Sie hat keine Lust mehr, in der Wildniß zu wohnen: denn vor ihrer Abreise von Schwoll hatte die Mutter sie an den Ort, da sie gefangen worden, gebracht: man stellte sich, als ob man sie da lassen wollte; nachdem sie aber dieses gewahr geworden, wurde sie sehr betrübt, und als die Mutter ihr ein Zeichen gab, kam sie gleich zu ihr her. Beim Zurückkehren nach Holland ... hat man sie ungefähr 200 Schritt voran gehen lassen, und als man nun an einen Ort kam, wo zwei Wege waren, blieb sie stehen: einer Person aus der Gesellschaft aber, welche ihr von ferne den rechten Weg zeigte, folgte sie auf demselben, und ging so fort. ...

S. 444. Dies ist auch bemerkenswerth, daß diese wilde Tochter sehr freundlich und eines guten, lachenden Wesens ist, guter Art, und seit ihrer Ankunft zu Antwerpen so sehr verändert, daß wenn sie in Gesellschaft verschiedener Frauenspersonen gestellt wird, man keinen andern Unterschied finden kann, als daß sie sprachlos ist. Sie grüßt Diejenigen, welche sie grüßen; man hat sie spinnen gelehrt, welches sie sehr wohl verrichtet. Man bemerkt auch, daß sie anfängt, einige Miene zu machen, als wolle sie reden. ... Diese Tochter heißt Anna Maria Gennärt, sie ist geboren in der Stadt Antwerpen, den 18. Oct. 1698. Ihres Vaters Name war Jan Gennärt, und die Mutter Anna, geborne Sattel, welche 1720 zu Arnim, 2 Jahre nach Wiederbekommung ihres Kindes ... verstorben."

Hieraus geht denn hervor, daß das Mädchen, sobald es unter die Menschen gekommen war, seine Wildheit all-

mählig ablegte. So ist auch kein Grund da, es für ursprünglich blödsinnig zu halten, und zu sagen, es sei deshalb von seinen Aeltern ausgesetzt worden. Die Person, die es entführte, wird vielmehr in dem S. 438. eingerückten „Avertissement" vom 5. Mai 1700 genau beschrieben, und die Ursache der Entführung des Kindes S. 439. umständlich erzählt, mit den Worten:

„Die Ursache, warum diese Frau das Kind entführt, ist: Es war ein gewisser Kaufmann in Amsterdam, der hatte sich mit einem Frauenzimmer in fleischliche Wollust eingelassen. Als nun dieselbe sich schwanger befand, wollte er es gerne verborgen gehalten wissen, und schaffte sie daher nach Antwerpen zu ihrer Mutter Schwester, wo sie das Kind gebar, das aber bald wieder starb. Dieser Kaufmann war indessen in eine Krankheit verfallen: als nun die Aerzte an seinem Aufkommen zweifelten, offenbarte er dieses, und schrieb nach Antwerpen an das Frauenzimmer, sie solle das Kind zu ihm bringen, er hätte ihnen 3000 Thaler vermacht. Da nun die Mutter das Geld gerne gehabt hätte, brauchte sie diese List, und nahm das Kind den Aeltern heimlich weg, und reiste mit demselben nach Amsterdam, und empfing das Geld; wo sie sich alsdann weiter hingewendet, und wo sie das Kind verlassen, hat man nicht ausforschen können."

9) Von den **Pueri Pyrenaici Linn.** ist uns weiter nichts bekannt, als daß 1719 zwei wilde Knaben auf den Pyrenäen gefunden wurden, die auf allen Vieren gingen, und leicht wie die Gemsen von einem Felsen zum andern sprangen *).

---

*) Virey in dem Nouv. dictionnaire d'hist. natur., t. 15. Paris 1817. p. 264. En 1719, on trouva sur les Pyrénées deux petits garçons sauvages, courant par les montagnes à quatre pieds, à la manière des quadrupèdes, et

10) Die Reihe kommt nun an den 1724 bei Hameln gefundenen wilden Knaben. Ueber ihn gab theils aus den Acten des dortigen Gerichts, theils aus dem Munde der Leute, welchen dieser Knabe zur Aufsicht und Verwahrung anvertraut war, glaubwürdige und gründliche Nachricht eine kleine Schrift eines Ungenannten, welche den Titel hat *):

„Zuverlässige und wahrhafte Nachricht von dem bei Hameln im Felde gefundenen wilden Knaben, was es mit selbigem eigentlich für eine Beschaffenheit habe, wie er sich nach seiner Arretirung aufgeführt, und was für Muthmaßung sich hervorgethan, auch was sonst Merkwürdiges dabei vorgefallen, von einer glaubwürdigen Person aus Hameln selbst an einen Freund schriftlich abgefaßt, nunmehr aber wegen vieler unterlaufenden Merkwürdigkeiten zum Druck befördert." 4.

ohne Druckort, aber mit dem Datum: „Hameln, vom 18. Mart. 1726." Hier heißt es unter Anderem:

---

sautans légèrement d'un rocher à l'autre, comme des bouquetins. | Ils furent rencontrés par des hommes chargés de marquer les bois destinés aux constructions navales; mais nous n'avons pas d'autres détails à ce sujet. Auch Rousseau schrieb 1754 l. l. p. 132. L'on trouva en 1719 deux autres sauvages dans les Pyrénées, qui couroient par les montagnes à la manière des quadrupèdes.

*) Sie ist vollständig eingerückt in die Breßlauer Sammlung ꝛc.: „Supplementum IV. curieuser und nutzbarer Anmerkungen von Natur- und Kunst- und Literatur-Geschichten. ... Von Joh. Kanold." Breßlau 1729. S. 69 — 78. Dann im Auszug auch von Dr. Rotermund, Dompastor in Bremen, in das Neue vaterländische Archiv ꝛc., begründet von G. H. G. Spiel ꝛc., fortges. v. E. Spangenberg, I. Lüneburg 1825. S. 285. ff.

„Anno 1724, den vierten Mai, findet ein Bürger, welcher aufs Feld gegangen, diesen Knaben, dem Ansehen nach, wie aus seiner Leibesgestalt zu schließen gewesen, etwa von 13 Jahren, im Felde ganz nackend, außer daß er am Halse etwas hangen gehabt, daraus man ersehen konnte, daß es ein Hemd gewesen. Der Bürger wird anfangs von dem ungewöhnlichen Anblick etwas stutzig, ergreift aber dennoch denselben, und fragt ihn: wer er sei, und warum er in so ungewöhnlicher Stellung sich hier befinde? Wie nun der Knabe ihn also reden hört, antwortet er nichts, sondern fällt zur Erde, küßt dieselbe, und macht allerhand abenteuerliche Mienen und Stellungen, [so] daß der Bürger, der solches alles mit angesehen, selbigen für wahnwitzig hält, ihn auch wieder mit sich in die Stadt zurückführt, da dann bei solch seltsamem Aufzug der Zulauf des Pöbels dergestalt angewachsen, daß es der Obrigkeit angezeigt worden, da aber indessen eine Bürgersfrau selbigem ein Hemd und alte Beinkleider zugeworfen, womit er in das Armenhaus geführt worden, wo sich dann befunden, daß derselbe ein gutes Gehör, aber keine Sprache gehabt, sondern vielmehr wie ein wilder Mensch bezeiget, indem er immer laufen wollte, und mit größtem Widerwillen seine Veränderung ansah. Hierauf ist er in ein Zimmer gebracht worden, in dem die Fenster inwendig mit Nägeln wohl verwahrt und zugemacht gewesen; allein er hat ganz geschickt die Nägel einzubeugen und das Fenster zu öffnen gewußt, und ist durch selbiges durch- und davongelaufen. ... Nachdem er also wieder in seine Freiheit gekommen, hat er nicht weniger toll und unsinnig sich aufgeführt, und im Laufen sich wild bezeigt, dergestalt, daß die Knaben auf den Gassen ihre Kurzweile mit ihm gehabt, und sich mit ihm gezeckt. Nachdem er nun fernerweit wieder in Sicherheit gebracht und mit mehrerer Obsicht inne gehalten worden, hat man folgenden Tages befunden, daß er sein Hemd und Hosen zerrissen, und in seinem eignen Koth sich dergestalt besudelt,

daß jedermann einen Abscheu vor ihm gehabt, worauf ihm ein leinenes Kleid verfertigt und solches angelegt worden.

Damit man nun wegen seiner wilden Lebensart desto sicherer sein könnte, hat man ihm einen Mann im Armenhause zugeordnet, der auf sein Thun und Vornehmen genaue Aufsicht haben und seiner wilden Eigenschaft widerstehen könnte. Dieser hat mir erzählt, daß er viel Furcht vor Schlägen von sich blicken lassen, indem, wenn er ihm mit der Ruthe gedräut, er sich viel bescheidener aufgeführt, wie er denn innerhalb drei Tagen viel bequemer geworden, so daß, wenn er ihm die Ruthe nur gezeigt, er sogleich sich gehorsam erwiesen. Demnach ist nicht zu läugnen, daß die wilde Eigenschaft bei ihm dergestalt eingewurzelt, daß er immer sich aufs Laufen gestellt. Jedoch hat er beständig seinen Uebergebenen im Auge gehabt, selbigen auch sehr gefürchtet, so daß, wenn er auch schon im Laufen gewesen, er auf jenes Bedräuen sogleich zu laufen aufgehört. Im Uebrigen ist nicht zu vergessen, daß er im Laufen sehr schnell und flüchtig gewesen, daher es wol mag gekommen sein, daß man hat vorgeben wollen, es habe dieser Knabe die Bäume wie eine Katze oder Eichhorn bestiegen, und von einem Baum auf den andern springen können, welches aber keineswegs an dem ist. ... Was das Unvermögen zum Reden bei diesem Knaben anlangt, so scheint solches wol hauptsächlich daher zu kommen, daß seine Zunge nicht in gehöriger Form gebildet, sondern sehr dick und an beiden Seiten angewachsen ist. Nun hat zwar ein Regimentsfeldscherer selbige in Augenschein genommen, ist auch anfänglich willens gewesen, durch einen Schnitt selbige frei und los zu machen, welches aber unterblieben, ... da ... gedachter Feldscherer dem Aufseher des Knaben nur befohlen, daß er ihm öfter unten her streichen solle, welches zwar geschehen, darauf aber keine Besserung erfolgt. ... Was das Essen des Jungen anlangt, so ist solches in Ansehung dessen außerordentlich, indem er anfangs kein Brot essen, sondern sich lieber mit vielerlei Gartengewächsen sättigen wollte, auch solche

mit der größten Begierde verzehrte, wie er denn die Stängel von Bohnen durch den Mund streifte, und den Saft derselben einsog, das Uebrige aber wieder wegwarf. Im Anfang hat es sehr schwer gehalten, ihn zu gewöhnlichen Speisen zu bringen, was ihm jedoch sein Aufseher in einigen Wochen gelehrt. Er hat hierauf dergestalt viel gegessen, daß er 2 Personen übertroffen. ... Nachdem nun gemeldter Pflegvater diesen elenden Menschen ¾ Jahr unter seiner Aufsicht gehabt, aber nicht länger behalten wollte, ist der Rath endlich bewogen worden, ihn bei einem Bürger in die Kost zu verdingen, ... da man der Hoffnung lebte, er würde dann vielleicht zu einem Handwerk sich bequemen. Allein auch diese Hoffnung war vergeblich, indem er während dieser Zeit auch nicht ein Wort zu sprechen vermögend war, außer daß er die Worte ala, ala, ala öfter rief. Hiebei ist aber zu bemerken, daß, obgleich er kein einziges Wort von sich geben konnte, er dennoch ein sehr gutes und scharfes Gehör gehabt, so daß es oft das Ansehen hatte, als wenn er die Worte verstände. ... Als man ihn nun dahin gebracht hatte, daß er seine Blöße mit Kleidern bedecken ließ, ist es anfangs sehr schwer zugegangen, indem er dieselben lieber von sich reißen und nackt gehen wollte, wie er denn auch sehr ungern und wider Willen Schuhe an den Füßen litt, indem er dabei sehr seltsame Geberden machte, und dadurch seinen Unwillen zu erkennen gab. ... Ob nun aber gleich die scharfe Aufsicht seines Obern ihn von der wilden Lebensart ziemlich abhielt, so ist doch nicht zu übergehen, daß er mitten unter der Furcht oft eine so heftige Bosheit blicken ließ, daß er sich aus Raserei sogar selbst in den Arm biß. Sonst aber hat sich sein Gemüth mehr zur Freude als zur Traurigkeit hingeneigt, indem er immer fröhlich war, auch öfter ohne Worte sang, besonders aber wenn er Musik hörte, so lustig wurde, daß er sogleich tanzte und sprang.

Im Anfang hat er bald die Wände, die Erde und seine Hände geküßt, wie er denn auch Jedem, der ihm entgegenkam,

das Kleid aufknöpfte und ihm die Brust küßte; Frauenspersonen hingegen konnte er nicht leiden, sondern stieß dieselben mit Händen und Füßen von sich. Wenn ihm jemand Obst, besonders Nüsse, zeigte, fiel er auf die Erde, und küßte sie, so wie auch seine eigenen Hände, und warf hierauf auch Jenem Küsse zu. Aus Geld machte er sich nicht viel, sondern warf solches stets wieder von sich, wiewol Einige sagen, er habe das Geld sehr geschickt in die Haare gewickelt.

Nachdem man nun diesen wilden Knaben mit vieler Geduld und Mühe so weit gebracht hatte, daß er sowohl im Essen die wilden Manieren ziemlich unterließ, als auch seine Kleider jetzt auf dem Leibe ließ, und somit viel bequemer geworden war, hat man ihn nach Zelle in's Waisenhaus gebracht."

Nach Blumenbach *) (S. 17.) kam Peter im Oct. 1725 in das beim Zuchthaus zu Zelle befindliche Hospital, von wo ihn aber schon um Advent desselben Jahres König

---

*) Derselbe beruft sich hiebei S. 30. f. hauptsächlich auf einen handschriftlichen, ausführlichen Bericht des Hamelschen Bürgermeisters Severin, den dieser im Febr. 1726 an einen Hannöverischen Minister abstattete, und den er der Freundschaft des verdienstvollen Stadtschultheißen Avenarius zu Hameln verdanke; so wie auf des fleißigen vaterländ. Chronisten, Kammerschreiber Redeker's, ungedruckte Collectanea auf dem dortigen Rathhaus; sodann, was Peter's spätere Lebensweise in England betrifft, außer dem, was er selbst dort erfahren, auf die ihm von mehreren dortigen Freunden, namentlich Legationsrath von Hinüber, Dr. Dornford u. H. Crawford, darüber mitgetheilte genaue Notizen, welche diese zum Theil in Hertfordshire selbst eingezogen. Außerdem verweist er S. 30. auch auf: „Ein Brief des Hamelschen Bürgermeisters Palm von 1741 in C. F. Fein's entlarvter Fabel vom Ausgange der Hamelschen Kinder. Hannov. 1749." 4. S. 36.

Georg I. nach Hannover kommen ließ. Im Febr. 1726 ward sodann Peter unter Aufsicht eines Königlichen Bedienten aus Hannover nach London gebracht, zu welcher Zeit gerade der Streit über die angebornen Ideen mit voller Lebendigkeit geführt wurde. Graf Zinzendorf schrieb daher zu Anfang des Jahres 1726 nach London an die Gräfin von Schaumburg-Lippe, und ersuchte sie um ihre Vermittelung, daß der wilde Knabe ihm überlassen werden möchte, weil er an demselben einen Versuch anzustellen wünschte, ob es angeborne Begriffe gebe, und wie es mit deren Auswickelung zugehe. Aus der Antwort der Gräfin d. d. St. James, 12 Febr. 1726 ging hervor, daß sie ihm gerne gedient hätte, zumahl sie glaubte, daß es zum Besten, ja zum Seelenheil dieses armen Menschen gereichen würde, wenn er in des Grafen Hände käme. Sie setzte aber hinzu *):

„Es haben Seine Majestät, der König, diesen wilden Jungen, den man in Dero Landen gefunden, an Ihre Hoheit, die Prinzessin von Wales verehrt; welche ihn der Aufsicht eines hiesigen Philosophen übergeben, um eben das Experiment der Idées innées zu machen, wozu ihn Ew. Lbd. auch verlangt haben."

In einem spätern Schreiben heißt es:

„Ich muß Ew. Lbd. auch Nachricht von dem wilden Jungen geben, dessen Education Sie zu haben verlangten. Man hat sich alle Mühe hier gegeben, ihn erstlich sprechen zu lehren: damit man etwas von ihm vernehmen möchte von seinem vorigen Aufenthalt und, wo möglich, von seinen Notionen. Er

*) Spangenberg, A. G., Leben des Herrn Nicolaus Ludwig Grafen und Herrn von Zinzendorf und Pottendorf. II. (1772.) S. 380. f.

hat aber kaum bis dato so viel gelernt, daß er englisch das Nöthigste fordern kann: das Gehör ist gut, die Aussprache aber mehr wie ein Bellen, als ein ordentliches Reden. Er weiß auch auf nichts zu antworten, und sein Gedächtniß ist nicht einmahl so gut, als der Thiere Instinct. In Summa: er hat wenig Menschliches oder Vernünftiges an sich; ist auch keine Hoffnung, daß er jemahls etwas lernen wird.

Nach Blumenbach (S. 18.) übergab ihn jene Prinzessin, nachmahlige Königin Caroline, der Aufsicht des Dr. Arbuthnot, des vertrauten Freundes von Pope, Swift u. s. w., der aber bald fand, daß von dem Knaben für Psychologie oder Anthropologie keine besondere Ausbeute zu erwarten sei; weßhalb er nach zwei Monaten in die Pflege einer Bettfrau der Königin und dann zu einem Pachter in Hertfordshire kam, wo er im Febr. 1785 sein vegetirendes Leben beschloß.

So wenig nun dieses hohe Alter zu der Hypothese stimmt, Peter sei bloß blödsinnig gewesen, da nach Esquirol die Blödsinnigen keineswegs alt werden, und selten das 30ste Jahr überleben *), so läßt sich doch nicht läugnen, daß die

---

*) S. E. Esquirol, die Geisteskrankheiten ꝛc. Ins Deutsche übertragen von D. W. Bernhard. II. 1. 1838. S. 157., wo er sagt: „Sich an den Schein haltend, hat man die Idioten mit den Verwirrten, und umgekehrt, ja sogar mit den Monomaniacis, verwechselt. Weil diese, von fixen Ideen absorbirt, in stupor verfallen zu sein scheinen, oder weil die Intelligenz der andern begrenzt oder vernichtet zu sein scheint, so hat man geschlossen, daß alle Idioten wären. Sauvages, Sagar, Vogel nannten die Idiotie amentia, imbecillitas ingenii, fatuitas; Linné gab ihr die Benennung morosis, Cullen und Fodéré „angeborne Verwirrtheit" (démence innée); Dufour und Pinel haben

Gründe, welche Blumenbach dafür anführt, und Rudol=

---

daraus eine eigene Art von Geisteskrankheit gebildet, und ihr den Namen Idiotie gegeben. ... Die Idiotie ist keine Krankheit, sondern sie ist ein Zustand, in dem die intellectuellen Fähigkeiten nie bestanden, oder sich nicht genug haben entwickeln können, damit der Idiot durch Erziehung die Kenntnisse erlange, die Individuen in seinem Alter und unter denselben Bedingungen, wie er, erhalten. Die Idiotie beginnt mit dem Leben, oder in dem Alter, das der gänzlichen Entwickelung der intellectuellen Fähigkeiten und Neigungen vorangeht; die Idioten sind das, was sie ihr ganzes Leben hindurch sein sollen; Alles an ihnen verräth eine unvollkommene oder in ihrer Entwickelung gehemmte Organisation. Man hat bis jetzt keine Möglichkeit gefunden, diesen Zustand zu ändern. Nichts kann den unglücklichen Idioten, selbst auf Augenblicke, vernünftiger, intellectueller machen. Die Idioten werden nicht alt; selten überleben sie das 30ste Jahr. ... Die Verwirrtheit und die Idiotie sind wesentlich von einander unterschieden ... die Verwirrtheit, so wie die Manie und Monomanie, beginnen nur erst von der Pubertät an; sie haben eine Periode des mehr oder minder schnellen Zunehmens." ... S. 158. f. „Der Verwirrte ist der Güter beraubt, deren er sich sonst erfreute, er ist ein Armer, der früher reich war; der Idiot hat immer im Unglück und Elend gelebt. Der Zustand des Verwirrten kann sich ändern, der des Idioten bleibt immer derselbe. Dieser hat viele kindische Züge, jener behält viel von der Physiognomie des ausgebildeten Menschen," u. s. w. S. 160. „Wer könnte alle Nuancen des Verfalls, der den denkenden Menschen vom Idioten, der nicht einmahl Instinct besitzt, trennt, bezeichnen und beschreiben? Nichts desto weniger kann man, wenn man die Thatsachen stu=

phi *) beweisend findet, Einiges für sich haben. Er beruft sich nämlich (S. 20. f.) 1) auf den Umstand, daß Peter, als er zuerst aufgefunden ward, den kleinen Ueberrest eines abgerissenen Hemdes noch mit Bindfaden um den Hals gebunden trug (vgl. oben S. 76.); 2) darauf, daß die auffallend hellere Hautfarbe seiner Oberschenkel zu den untern schon bei seinem Einzug in die Stadt die Bemerkung einer Bürgersfrau veranlaßte und rechtfertigte, daß der Junge zwar Beinkleider, aber keine Strümpfe getragen haben müsse; 3) auf seine dicke und angewachsene Zunge (vgl. oben S. 77.); 4) daß einige Schiffer ausgesagt, sie hätten im Sommer, auf ihrer Fahrt von Polle herab, verschiedentlich einen nackten armen Jungen am Weserufer gesehen, und ihm ein Stück Brot gereicht; und endlich 5) habe man bald erfahren, daß ein verwittweter Krüger zu Lüchtringen zwischen Holzminden und Höxter im Paderbornschen einen stummen Jungen gehabt, der sich schon 1723 in's Gehölz verlaufen, zwar im folgenden Jahr einmahl ganz abgerissen sich wieder eingefunden, aber da der Vater indessen zum zweiten Mahl geheirathet gehabt, von der neuen Stiefmutter in Kurzem wieder fortgeprügelt worden sei **); ein Umstand, aus dem

---

dirt, die Idioten in zwei Klassen bringen, in welche sie sich alle stellen lassen. In die erstere gehören die Blödsinnigen, in die zweite die sogenannten Idioten [im engern Sinne]."

*) Grundriß der Physiologie. I. 1821. S. 25.

**) Vgl. Neue Zeitungen von gelehrten Sachen des Jahrs 1726. I. Theil. Leipzig. S. 165. f. Auch die Breslauer Sammlung, Suppl. 4. S. 76. bemerkt, „daß ein Gerücht entstanden, daß unter dem Söllie, etwa 10 Stunden von hier, in einem einzelnen Wirthshaus, wo die Schiffer auf dem Weserstrom ihre Ablagen und Ruhe-

man, wenn er Grund hätte, ſich einiger Maßen erklären

ſtunden hielten, der Wirth 2 Kinder, einen Knaben und ein Mädchen, hatte, welche beide ſtumm, dumm, und ſo wilder Art, wie dieſer Knabe, ſeien; daher der Rath bewogen worden, bei dieſem Wirth ſich erkundigen zu laſſen, ob er einen ſolchen Knaben verloren hätte? worauf derſelbe geantwortet, daß er noch jetzt ein ſolches Mädchen hätte, auch früher einen ſolchen Knaben gehabt habe, der aber in den großen Söllier-Wald gelaufen, und von den Thieren getödtet worden ſei, wie er aber den Körper gefunden, habe er ſelbigen auf dem Kirchhof des nächſten Dorfes begraben laſſen; es ſei alſo dieſer Knabe ſein Kind nicht; ein weiterer Beweis ſei, daß das Mädchen rothe Haare habe, dergleichen der Junge auch gehabt hätte; es gehöre alſo dieſer mit ſchwarzen Haaren ihm gar nicht zu. Andere aber wollen behaupten, jedoch ohne genugſamen Beweis, daß gedachter Wirth 2 Knaben gehabt, und weil er jetzt hörte, daß dieſer ſo wohl und ſorgfältig verpflegt würde, lieber der Stadt Hameln dieſe Beſchwerde überlaſſen, als ihn für ſein Kind erkennen wollte. Zu mehrerem Beweis könnte auch dies dienen, daß ein Bootsknecht ſich verlauten ließ, es ſei ihm nicht anders erinnerlich, als daß jener unſinnige Knabe des am Söllie wohnenden Wirthes Peter geheißen habe; auf welche Nachricht der Vorgeſetzte des Knaben ihn mit dieſem Namen rief, worauf derſelbe ſich umſah, was er auch that, als Hans Gürgen gerufen wurde, was alſo ein Beweis ſei, daß dieſer unſinnige Knabe obigen Wirth zum Vater habe. Nun laſſe ich dahin geſtellt ſein, in wie weit dieſe Beweisgründe anzunehmen ſind; es wäre doch vor allem wenigſtens darzuthun, daß der nach des Wirths Vorgeben ihm entlaufene unſinnige Knabe in dem großen Söllier-Walde von wilden Thieren getödtet, und hierauf der Körper gefunden und begraben worden ſei, wie denn auch nicht hinlänglich

könnte, warum ihm das weibliche Geschlecht so zuwider war (s. oben S. 79.). Blumenbach zwar führt diese Thatsache als selbständigen Grund für seinen Blödsinn an, indem er S. 23. f. sagt:

„Peter ... behielt ... lebenslang vollkommenste Gleichgültigkeit gegen Geld, und was wol über alles den mehr als thierischen, unüberwindlichen stupor des armen Peters beweist, — eben so vollkommene Gleichgültigkeit gegen das andere Geschlecht;"

allein diese Gleichgültigkeit bewiese vielmehr umgekehrt, daß er nicht zu den ursprünglich Blödsinnigen und Idioten gehört; denn es ist ja durch eine Menge von Beispielen bewiesen, daß diese sehr wollüstig *), und auch gegen das Geld keineswegs gleichgültig sind **). „Die Blödsinni-

---

zu sein scheint, daß der Knabe schwarze Haare hat, da er früher rothe gehabt haben konnte, sofern es etwas Bekanntes ist, daß die Haare in sehr kurzer Zeit ihre Farbe ändern, am allermeisten aber rothe in schwarze, zumahl unter freiem Himmel und in der Luft, verwandelt werden. Dennoch aber will kein genugsamer Beweisgrund sein, daß dem wilden Knaben nach des Bootsknechts Angabe der Name Peter deshalb zukommt, weil derselbe, als er diesen Namen hörte, sich umsah, da er überhaupt ... ein scharfes Gehör hat, und sich daher auch umsieht, wenn er einen andern Namen hört," u. s. w.

*) S. Esquirol a. a. O. S. 162. 163. 164. f. 167. f. 175. 176. f. 179. 180. 188. 189. 194. Auch nach Ideler, Grundriß der Seelenheilkunde, II. Berlin 1838. S. 632. sind sie „häufig wollüstig." Auch er sagt S. 656. „Die meisten, welche an angebornem Blödsinn leiden, sterben frühzeitig."

**) Esquirol a. a. O. S. 163. 170. 177. 194.

gen und Idioten haben" ferner, wie Esquirol *) sagt, „eine ganz eigenthümliche Physiognomie, wodurch man sie sogleich erkennen kann." „Die Idioten sind rhachitisch, scrophulös, epileptisch oder paralytisch. Ihr Kopf, entweder zu groß oder zu klein, ist schlecht geformt, der Hinterkopf ist abgeplattet und im Verhältniß zum Gesichte klein. Die Züge des Gesichts sind unregelmäßig, die Stirn ist kurz, schmal, beinahe spitzig, auf der rechten Seite mehr hervorspringend, als auf der linken. Die Augen sind convulsivisch, schielend, von ungleicher Größe; die Lippen sind dick. Der weit gespaltene, halb offene Mund läßt Speichel ausfließen; das Zahnfleisch ist schwammig, die Zähne sind cariös. Die Fehler der Bildung oder der Symmetrie der Sinneswerkzeuge zeigen schon genügend, daß die Sinne unvollkommen sind." Allein keines dieser Zeichen trifft bei Peter zu. Blumenbach sagt vielmehr von ihm S. 23.:

„Peter war von mittlerer Statur, aber noch im Alter von frischem, robustem Ansehen und starker Muskelkraft; hatte eben keine dumme Physiognomie; trug einen stattlichen Bart"; S. 31. „Von den Abbildungen, die von Peter existiren, besitze ich zwei meisterhafte Kupferblätter, die, wie mir versichert worden, ihm vollkommen ähnelten. Das eine aus seinen 50ger Jahren, ein großes Blatt von schwarzer Kunst von Val. Green nach P. Falconet; die ganze Figur sitzend,

*) a. a. O. S. 195. 184. f. vgl. 179. 181. 190. Ebenso Ideler a. a. O. S. 651. „Mit dieser Seelenlosigkeit des Bewußtseins stimmt auch der äußere Habitus des Körpers überein, aus welchem alle geistige Lebensspannung gewichen ist. Augen, Antlitz, Haltung, Sprache, Bewegung, alles verräth auf den ersten Blick, daß aus ihnen keine thätige Seele nach außen mehr hervordringt."

a. 67 in London gemahlt, da er dem König vorgestellt worden. Und das andere von Bartolozzi, nach dem von J. Alefounder drei Jahre vor Peters Tod gemahlten Brustbilde; ein recht wohl aussehender Greis, von dem man — wer es nicht besser wüßte — glauben würde, er habe es hinter den Ohren;"

was alles theils durch die S. 13. gegebene Abbildung desselben *), und noch weiter durch den Umstand bestätigt wird, daß er selbst von der Polizei für einen verdächtigen Menschen gehalten und als solcher eingesetzt werden konnte, wie denn Blumenbach S. 25. f. erzählt:

„So wie er in den ersten Decennien seines Aufenthalts in England wohl eher in die Nachbarschaft sich verirrt hatte, so war er auch a. 46 eines Tags unversehens auf und davon gewandert, und hatte sich bis nach Norfolk verlaufen, wo er als ein verdächtiger Unbekannter (— es traf eben in Zeiten, wo man auf vermuthliche Emissäre des Prätendenten vigilirte —) vor einen Friedensrichter gebracht ward, der ihn, weil er mit der Sprache nicht heraus wollte, vor der Hand in's große Zuchthaus zu Norwich in sichern Gewahrsam bringen ließ, wo aber gerade in der nächsten Nacht ein mächtiges Feuer ausbrach, so daß eiligst die Gefängnisse geöffnet und die Arrestanten herausgelassen wurden. Erst als man nach dem ersten Schrecken die Gefangenen nachzählte, vermißte man darunter den Bedenklichsten unter allen, den verstockten

---

*) Auch das Museum des Wundervollen giebt in s. 8ten Bande St. 2. (Leipzig 1808.) eine hiemit übereinstimmende Abbildung von ihm, und bemerkt S. 164. „Peter war gut gebaut und von mittlerer Höhe. Sein Gesicht hatte keine Spur von Blödsinn, und in seiner ganzen Gestalt war nichts besonders Abweichendes, außer daß zwei Finger seiner Hand, bis zum mittelsten Gelenke, mit einer Haut verbunden waren."

Unbekannten. Ein Wärter, der sich durch die Flammen des weiten Kerkers wagte, fand ihn ruhig hinten in seinem Winkel sitzen, wo er sich der Illumination und der behaglichen Wärme freute, und nicht ohne Mühe herausgetrieben werden konnte, da er denn bald darauf aus den Anzeigen von Dingen, die abhanden gekommen, als schuldloser Peter anerkannt, und seinem Pächter zurückgeliefert wurde."

„Die Idioten sind" (nach Esquirol II, 1. S. 185.) „taub, halb taub, oder sie hören schlecht; sie sind stumm, oder artikuliren schwer einige Sylben. Ihre Stummheit hängt von der Taubheit, von der schlechten Bildung der Sprachorgane und davon ab, daß sie nicht im Stande sind, die Bewegungen nachzuahmen, die zur Artikulirung von Tönen nothwendig sind. ... Eines Auges beraubt, sehen sie schlecht, oder sind blind. Der Geschmack und Geruch ist auch nicht besser, denn diese Unglücklichen unterscheiden die Eigenschaften der salzigen oder riechenden Körper nicht. ... Sie verschlucken die unschmackhaftesten Nahrungsmittel. ... Das Gefühl, anstatt die andern Sinne zu berichtigen oder zu ersetzen, ist nicht sicher. Die Arme der Idioten sind ungleich lang, contrahirt, atrophisch; die Hände sind unförmlich, gewunden, dünn; die Finger sind krumm oder bewegungslos; die Haut ist dick, runzlich und unempfindlich. Die Idioten halten die Arme und Hände schwankend und convulsivisch, sie ergreifen die Körper linkisch, können sie nicht festhalten, und lassen sie aus den Händen fallen. Sie gehen schwer, schwankend u. s. w. und können leicht umgeworfen werden. Es giebt welche, die in der Stellung bleiben, die man ihnen giebt. Die, welche gehen, bewegen sich ohne Ziel, und ohne daß man errathen könnte, was sie sich vornehmen. Da auf diese Weise die Sinne der Idioten nur ganz schwach sind, so werden die Empfindun-

gen unvollkommen aufgefaßt, ihre Intelligenz kann sich nicht nach außen ausbreiten, da ihre Werkzeuge mangelhaft sind. Die äußern Sinne, die in keiner Beziehung zur Welt stehen, können ihre Empfindungen nicht berichtigen; die Erziehung kann so vielen Nachtheilen nicht abhelfen, weil die Idioten ganz verschieden von den Blinden, Tauben und Stummen sind, bei denen die übrigen Sinne bis auf einen gewissen Punkt die fehlenden ersetzen. ... Die Intelligenz bleibt bei ihnen so, wie sie in ihrem Entstehen oder zu dem Zeitpunkte war, als ihre Entwickelung stockte. Die Verdauungsfunctionen sind bei den Idioten gewöhnlich sehr gut, sie essen viel und sind sogar gefräßig." Dies alles war aber bei Peter ganz anders, und selbst seine Sprachfähigkeit blieb nicht ganz unentwickelt *). Blumenbach selbst sagt von ihm S. 23. f.

„Peter ... hatte sich bald an gemischte Nahrung, Fleisch u. s. w. gewöhnt, doch die frühe Vorliebe für Zwiebeln lebenslang behalten. Uebrigens war er mit den Jahren im Essen sehr mäßig geworden, da er hingegen im ersten Jahre seiner Captur für zwei Mann zu sich genommen. Gar gern trank er einen Schluck Branntwein; liebte das Feuer. ... Wenn schlechtes Wetter eintreten wollte, war er immer unaufgeräumt und trübsinnig. Sprechen hat er nie recht gelernt. Peter, und kischo und Quica (Letzteres sollte die Namen seiner königlichen Wohlthäter, King George und Queen Carolina,

*) Die Leipziger Neuen Zeitungen von gelehrten Sachen auf das Jahr 1726 sagen S. 601. „London. ... Der wilde Knabe, welcher von Hannover hieher gebracht worden, hat schon so ziemlich reden lernen, und soll allernächst bei Dr. Arbuthnot getauft werden, welcher sich die Mühe genommen, ihn reden zu lehren." Blumenbach erklärt jedoch (S. 28.) beides für falsch.

ausdrücken), waren die deutlichsten von den articulirten Tönen, die man ihm hatte beibringen können. Für Musik aber schien er Sinn zu haben, und dudelte allerhand Melodien, die er oft hörte, mit Wohlbehagen nach, und wenn aufgespielt ward, so hüpfte er voller Freuden darnach bis zur Ermüdung. Lachen aber (— das wohlthätige Vorrecht der Menschheit —) hat man ihn nie gesehen. Uebrigens hat er sich als ein gutmüthiges, harmloses und folgsames Geschöpf betragen, so daß er auch zu allerhand kleinen Hausdiensten in der Küche oder im Felde u. s. w. zu brauchen war. Nur durften ihm diese nicht allein und aufs Gerathewohl überlassen werden; denn so hatte er z. B. ein Fuder Mist, das er eben erst aufladen helfen, da er allein dabei gelassen ward, stehenden Fußes und an der nämlichen Stelle eben so emsig wieder abgeladen."

Wenn wir hienach nicht berechtigt sind, den wilden Peter den sogenannten Idioten im engern Sinne beizuzählen, und auch nicht alle Zeichen des Blödsinns bei ihm zutreffen, vielmehr bei ihm alles auf Verwilderung hindeutet *);

---

*) Esquirol unterscheidet nämlich, wie wir gesehen (oben S. 82. f.), von der Idiotie im engern Sinne (bei welcher die Organisation unvollständig ist, die Sinne kaum angedeutet sind, die Sensibilität, die Aufmerksamkeit, das Gedächtniß gar nicht, oder doch so gut als gar nicht vorhanden sind) den Blödsinn (imbecillité), und sagt (II, 1. S. 160.) „Die Blödsinnigen sind in der Regel gut geformt, und ihre Organisation ist wenig von der normalen Organisation verschieden." „Die Blödsinnigen haben Empfindungen, Ideen, Gedächtniß, Leidenschaften, ja sogar Neigungen; alles ist jedoch nur schwach," u. s. w. Ideler aber a. a. O. S. 627. „Ihre Sinne sind gemeiniglich stumpf, für die meisten Eindrücke unempfindlich. ... Gedächtniß und Phantasie, in so fern sie eine geregelte Reihenfolge von Vorstellungen voraussetzen, sind = 0 geworden. ... Je weiter die Schwäche bis zum Blöd-

daher denn auch Männer wie Linné, Buffon *),

---

sinn fortgeschritten ist, um so größere Lücken entstehen im Bewußtsein; der Seelenlose stiert wie ein Starrkranker in ein leeres Nichts hinein, kaum seines Daseins im dumpfen Lebensgefühl sich bewußt." Was Peter betrifft, so hatte er zwar wenig Ideen und Gedächtniß; aber man kann nicht sagen, daß seine Sinne, seine Empfindungen, Leidenschaften und Neigungen stumpf oder schwach waren. Das Frische und Lebendige bei ihm paßt nicht gut zum Blödsinn, wohl aber zur thierischen Verwilderung. Man vergleiche z. B. auch die Züge, welche die Breslauer Sammlung vom Apr. 1726 S. 506. von ihm mittheilt: „London, den 16. April. ... Am Sonnabend (den 15. Apr.) wurde der aus dem Hannöverischen hieher gebrachte wilde Knabe in den Garten des Palastes St. James gebracht, während der König in demselben spaziren ging: als er nun Blätter an einem Baume sah, riß er eine Handvoll ab und aß sie auf; er wollte auch über die Mauern springen, wurde aber daran verhindert." Ferner hieß es vom 19. Apr. „Gestern wurde der wilde Junge nach Leicester geführt, und der Aufsicht des Dr. Arbuthnot anvertraut, daß er ihn reden lehren und vernünftig erziehen soll. Er geht jetzt in einem grünen Kleid, das roth gefüttert und mit Silber bordirt ist; er hat große Freude darüber bezeugt. ... Man bemerkt, daß er die Augen meist auf den König richtet, und als ihm die Prinzessin von Wales ihre Handschuhe gab, war er darüber erfreut, und machte Miene, als ob er dieselbe bei der Hand nehmen wollte. Er war verwundert, als er eine Repetiruhr, die nahe bei ihm stand, schlagen hörte. Man hat ihn bis jetzt noch auf kein Bett bringen können, sondern er schläft gewöhnlich sitzend auf einem Stuhl oder Bank," u. s. w.

*) In der deutschen, mit Anmerkungen vermehrten Uebersc-

Rousseau *), de Pauw **), Monboddo ***), Virey †) u. A. ihn ohne Bedenken zu den Verwilderten gerechnet haben: so ist doch kein Grund da, mit seinem berühmten Biographen Monboddo seine Erscheinung für merkwürdiger zu erklären, als die Entdeckung des Uranus, oder als wenn die Astronomen noch 30,000 neue Sonnen zu den schon be-

---

tzung seiner Allgem. Naturgesch. Thl. 6. Berlin 1774. heißt es jedoch S. 269. unrichtig: „Er starb 1727."

*) Rousseau ist jedoch falsch belehrt, wenn er l. l. p. 132. sagt: Le petit Sauvage d'Hanovre, qu'on mena, il y a plusieurs années à la Cour d'Angleterre, avoit toutes les peines du monde à s'assujettir à marcher sur deux pieds. Peter ging stets aufrecht. Dieselbe falsche Nachricht stand auch anfangs in den Neuen Zeitungen von gelehrten Sachen, Leipzig 1725. S. 1014., ward aber 1726 S. 165. f. widerrufen.

**) Recherches philosophiques sur les Américains, T. II. Berlin 1769. p. 77., wo er ebenfalls unrichtig sagt: Il est bien plus difficile d'expliquer comment quelques uns de ces solitaires étoient devenues quadrupèdes, comme celui trouvé dans le Hanovre en 1724.

***) Ancient Metaphysics, Vol. III. London 1784. 4. p. 57. I consider his history as a brief chronicle or abstract of the history of the progress of human nature, from the mere animal to the first stage of civilized life. Conf. p. 367. (bei Blumenbach S. 20. u. 30.) Blumenbach verweist S. 29. f. auch auf Swift's works, Vol. III. P. I. London 1755. 4. p. 132. und auf das Gentleman's Magazine, Vol. XXI. 1751. p. 522. Vol. LV. 1785. P. I. p. 113. u. 256. u. P. II. p. 851.

†) In dem Nouveau dictionnaire d'histoire naturelle, t. 15. Paris 1817. p. 265., wo übrigens auch unrichtig bemerkt ist: il mourut trois ans après avoir été pris.

kannten hinzu fänden *), zumahl es ja nicht an andern Verwilderten fehlt, welche noch weniger den Blödsinnigen beigezählt werden können. Dies gilt sogleich von der

11) Puella Campanica, wie sie Linné nennt, oder dem im Sept. 1731 zu Songi in der Champagne aufgefangenen 9 oder 10jährigen Mädchen, dessen Geschichte keineswegs, wie Rudolphi **) sagt, zu ungenügend ist, da der dem La Condamine zugeschriebene Bericht über sie ***), der auch

---

*) Bei Blumenbach a. a. O. S. 19. f.

**) Rudolphi, Grundriß der Physiologie, I. 1821. S. 25.

***) Histoire d'une jeune fille sauvage, trouvée dans les Bois à l'age de dix ans. Publiée par Madame H....t. A Paris. MDCCLV. in 12. Barbier, Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes, II. Ed. Tome I. 1822. n. 8125. schreibt diesen Namen aus (Hecquet) und sagt p. 129. Suivant une note manuscrite de M. Abeille, La Condamine serait auteur de cette histoire. Diese Geschichte (von der eine Uebersetzung eingerückt ist in das Allgemeine Magazin der Natur, Kunst u. Wissenschaften, 7n Thl. Leipzig 1756. S. 219—272. und die auch besonders erschien unter dem Titel: „Merkwürdiges Leben und Begebenheiten eines in der Wildniß aufgewachsenen Mädchens. Frankfurt u. Leipzig 1756. 8.) beginnt mit dem „Avertissement. Le Mercure de France du mois de Décembre 1731 fait mention d'une jeune fille sauvage trouvée dans le bois de Songi, près de Châlons en Champagne. Voici ce que j'ai pu recueillir de plus certain sur son Histoire, tant par les questions que je lui ai faites en différens tems que par le témoignage des personnes qui l'ont connue quand elle commença à parler français. Dann wird unter Anderem Folgendes erzählt: Au mois de Septembre 1731, une fille de neuf ou dix ans

durch andere Berichte und den Akademiker Louis Racine bestätigt und vermehrt wurde, ganz authentisch, genau und

---

pressée par la soif, entra sur la brune dans le Village de Songi, situé à quatre ou cinq lieues de Châlons en Champagne, du côté du midi. Elle avoit les pieds nuds, le corps couvert de haillons et de peaux, les cheveux sous une calotte de calebasse, le visage et les mains noirs comme une Négresse. Elle étoit armée d'un bâton court et gros par le bout en forme de massue. ... Quelqu'un ... lâcha sur elle un dogue armé d'un collier à pointes de fer; la Sauvage le voyant approcher en fureur l'attendit de pied ferme, tenant sa petite masse d'armes à deux mains, en la posture de ceux, qui pour donner plus d'étendue aux coups de leur coignée, la lèvent de côté, et voyant le chien à sa portée, elle lui déchargea un si terrible coup sur la tête qu'elle l'étendit mort à ses pieds. Toute joyeuse de sa victoire elle se mit à sauter plusieurs fois par dessus le corps du chien. (Quelques personnes qui ont connu la jeune Sauvage peu de tems après son apparition content diversement l'avanture du chien. Quelques uns la placent à Châlons peu après sa prise; mais du moins, il est certain d'ailleurs que cet enfant n'avoit point peur d'un gros chien, et qu'elle a fait plusieurs fois ses preuves à cet égard.) De-là elle essaya d'ouvrir une porte, et n'ayant pu y reussir, elle regagna la campagne du côté de la rivière, et monta sur un arbre où elle s'endormit tranquillement. Feu M. le Vicomte d'Epinoy étoit pour lors à son château de Songi ... donna ses ordres pour la faire arrêter, et surtout, au Berger qui l'avoit vu le premier dans une vigne ..., quelqu'un ... devina qu'elle avoit soif, et conseilla de faire porter un seau plein d'eau, au pied de l'arbre où elle étoit, pour l'engager à descendre. Après qu'on se fut retiré, ...

in's Einzelne gehend iſt, und alles darbietet, deſſen wir bedürfen, nämlich auf der einen Seite die Verwilderung,

---

et qu'elle eût bien regardé de tous côtés si elle n'appercevoit personne, elle descendit et vint boire au seau, en y plongeant le menton, mais quelque chose lui ayant donné de la défiance, elle fut plutôt remontée au haut de l'arbre qu'on ne put arriver à elle pour la saisir. Ce premier stratagème n'ayant pas réussi, la personne qui avoit donné le premier conseil, dit qu'il falloit poster aux environs une femme et quelques enfans, parce qu'ordinairement les Sauvages ne les fuyoient pas comme les hommes, et surtout qu'il falloit lui montrer un air et un visage riant. On le fit: une femme portant un enfant dans ses bras, vint se promener aux environs de l'arbre, ayant ses mains pleines de différentes racines et de deux poissons, les montrant à la Sauvage, qui tentée de les avoir, descendoit quelques branches et puis remontoit; la femme continuant toujours ses invitations avec un visage gay et affable, lui faisant tous les signes possibles d'amitié, tels que de se frapper la poitrine, comme pour l'assurer qu'elle l'aimoit bien et qu'elle ne lui feroit point de mal, donna enfin à la Sauvage la confiance de descendre pour avoir les poissons et les racines qui lui étoient présentées de si bonne grace; mais la femme s'éloignant insensiblement donna le tems à ceux qui étoient cachés de se saisir de la jeune fille pour l'emmener au château de Songi. Elle ne m'a rien dit de sa douleur de se voir prise ...; ce qu'elle se rappelle, c'est qu'il lui paroît qu'elle fut prise deux ou trois jours après avoir passé la rivière. Cette rivière est sans doute la Marne ...: ainsi la petite Sauvage venoit du côté de la Lorraine. Le Berger et autres, qui l'avoient arrêtée et menée au château, la firent d'abord entrer dans la cuisine. ... La première

und auf der andern Seite die nachher unter den Menſchen erlangte Civiliſation; daher auch Rudolphi ſelbſt zugeſtehen

---

chose qui parut y fixer les regards et l'attention de la petite fille, furent quelques volailles qu'accomodoit un Cuisinier; elle se jeta dessus avec tant d'agilité et d'avidité, que cet homme lui vit plutôt la pièce entre les dents qu'il ne la lui avoit vu prendre. Le Maître étant survenu, ... lui fit donner un lapin en peau, qu'elle écorcha et mangea tout de suite. Ceux qui l'examinèrent alors, jugèrent qu'elle pouvoit avoir 9 ans. Elle étoit noire, ... mais on s'apperçut bien-tôt, après l'avoir lavée plusieurs fois, qu'elle étoit naturellement blanche, ainsi qu'elle l'est encore aujourd'hui. On remarqua aussi qu'elle avoit les doigts des mains, surtout les pouces, extrêmement gros par proportion au reste de la main, qui est assez bien faite. Elle m'a fait voir qu'encore actuellement elle a aux pouces quelque chose de cette grosseur, et elle a ajouté, que ces pouces plus gros et plus forts lui étoient bien nécessaires pendant sa vie errante dans les bois, parce que lorsqu'elle étoit sur un arbre, et qu'elle en vouloit changer sans descendre, pour peu que les branches de l'arbre voisin approchassent du sien, ne fussent-elles pas plus grosses que le bout du doigt, elle appuyoit ses deux pouces sur une branche de celui où elle étoit, et s'élançoit sur l'autre comme un écureuil. ... M. d'Epinoy la laissa sous la garde du Berger. ... Cet homme la mena donc chez lui pour commencer à l'aprivoiser: ... elle m'a dit qu'elle trouvoit moyen de faire des trous aux murailles et aux toits, sur lesquels elle couroit aussi hardiment que sur terre, ne se laissant reprendre qu'à grande peine, et passant (à ce qu'on lui a rapporté) avec tant de subtilité par des ouvertures si petites, que la chose paroissoit encore impossible après l'avoir vûe.

mußte: „Doch scheint dieses Mädchen (nachmahls ...

Ce fut ainsi qu'elle échappa une fois entr'autres de cette maison par un tems affreux de neige et de verglas; elle gagna les dehors, et fut se réfugier sur un arbre ... dont heureusement on eut l'adresse de la faire descendre. J'ai vû quelque chose de l'agilité et de la légéreté de sa course; rien n'est plus surprenant: elle m'en montra un reste, ce que l'on ne peut guère se représenter sans l'avoir vû, tant sa façon de courir est prompte et singulière; quoique de longues maladies et le défaut d'usage depuis bien des années lui ayent fait perdre une partie de son agilité. Ce ne sont point des enjambées, ses pas ne sont ni formés ni distincts comme les nôtres; c'est une espèce de piétinement précipité qui échappe à la vûe; c'est moins marcher que glisser, en tenant les pieds l'un derrière l'autre. A peine il est possible de distinguer de mouvement dans son corps et dans ses pieds, et encore moins de la suivre. Ce petit essai qui ne fut rien, puisqu'il se fit dans une salle de peu d'étendue, me persuada néanmoins de ce qu'elle m'avoit dit auparavant, que même plusieurs années depuis sa prise, elle attrapoit encore le gibier à la course, et qu'on en avoit fait voir la preuve à la reine de Pologne, mère de la Reine, probablement en 1737, lorsqu'elle alla prendre possession du Duché de Lorraine. Cette Princesse passant à Châlons, on lui parla de la jeune Sauvage qui étoit alors dans la Communauté qu'on appelle des Régentes, et on la lui amena: elle étoit apprivoisée depuis quelques années; mais son humeur, ses manières, et même sa voix et sa parole, ne paroissoient être, à ce qu'elle assure, que d'une petite fille de quatre à cinq ans. Le son de sa voix étoit aigu et perçant quoique petit, ses paroles brèves et embarrassées, telles que d'un enfant qui ne

Nonne) [?] mehr Verstand gehabt zu haben;" Schreber aber (a. a. O. S. 35.): „Sie war wild, beherzt, wußte

---

sçait pas encore les termes pour exprimer ce qu'il veut dire: enfin ses gestes et façons d'agir familières et enfantines, montroient qu'elle ne distinguoit encore que ceux qui lui faisoient le plus de caresses. La Reine de Pologne l'en accabla; et sur ce qu'on lui apprit de sa légèreté à la course, cette Princesse voulut qu'elle l'accompagnât à la chasse. Là se voyant en liberté, et se livrant à son naturel, la jeune Fille suivoit à la course les lièvres ou lapins qui se levoient, les attrapoit et revenoit du même pas, les apporter à la Reine. Cette Princesse ... se contenta de promettre d'écrire en sa faveur à la Reine de France sa fille, en lui envoyant une plante à plusieurs branches de fleurs artificielles que lui avoit présenté la jeune Sauvage, qui avoit déjà acquis le talent qu'elle a cultivé depuis, d'imiter le naturel dans ces sortes d'ouvrages. ...

Mademoiselle le Blanc (c'est le nom qu'elle porte aujourd'hui) se ressouvient très-distinctement d'avoir passé une rivière deux ou trois jours avant sa prise. ... Elle avoit alors une compagne un peu plus âgée qu'elle et noire comme elle, soit que ce fût la couleur naturelle de cette autre enfant, soit qu'elle eut été peinte comme la petite le Blanc. Elles passoient la rivière à la nage et plongeoient pour attraper du poisson, ... lorsqu'un Gentil-homme du voisinage appellé M. de S. Martin, ainsi que l'a su depuis Mademoiselle le Blanc, ne voyant de loin que les deux têtes noires de ces enfants aller et venir sur l'eau, les prit d'abord, comme il l'a conté lui-même, pour deux poules d'eau, et leur tira de loin un coup de fusil, qui heureusement ne les atteignit point, mais qui les fit plonger et aborder plus loin. La petite le Blanc tenoit pour sa part un pois-

sich mit ihrem Gewehr, einer Keule, so fertig zu vertheidigen, daß ein großer Hund, den man auf sie losließ,

---

son à chaque main et une anguille entre ses dents. Après avoir éventré et lavé leur poisson, elle et sa compagne le mangèrent, ou plutôt le devorèrent; car selon ce qu'elle m'a représenté, elles ne mâchoient pas leur nourriture, mais la portant à la bouche elles la déchiquetoient avec les dents de devant en petits morceaux, qu'elles avaloient sans les mâcher. Leur repas fait, elles prirent leur course dans les terres en s'éloignant de la rivière. Peu de tems après, celle qui est devenue Mademoiselle le Blanc apperçut la première à terre un chapelet, ... elle se mit à faire des sauts et des cris de joie, et craignant que sa compagne ne s'emparât de ce petit trésor, elle porta la main dessus pour le ramasser, ce qui lui attira un si grand coup de masse sur la main qu'elle en perdit l'usage dans le premier moment, mais non la force de rendre avec l'autre à sa compagne un coup de son arme sur le front qui l'étendit par terre poussant des cris horribles. Le chapelet fut le prix de sa victoire; elle s'en fit un bracelet. Cependant, touchée apparemment de compassion pour sa camerade, dont la plaie saignoit beaucoup, elle courut chercher quelques grenouilles, en écorcha une, lui colla la peau sur le front pour en arrêter le sang, et banda la plaie avec une lanière d'écorce d'arbre, qu'elle arracha avec ses ongles; après quoi elles se séparèrent, la blessée ayant pris son chemin vers la rivière, et la victorieuse vers Songi. ... M. de L.. ci-devant Gouverneur des enfans du Vicomte d'Epinoy, rapporte, que ... deux ans après ... on disoit dans le païs qu'on avoit trouvé l'autre petite fille morte à quelques lieues de l'endroit où elles s'étoient battues." ...

Pag. 17. „Les cris de gorge qui lui servoient de

bei'm Angriffe das Leben verlor. Sie kletterte fertig auf die Bäume, sprang von Aſt zu Aſt mit Hülfe der Daumen,

---

language, ne furent pas, je pense, le plus rare sujet des mauvais traitemens qu'elle eut quelquefois à essuyer. C'étoit quelque chose d'effrayant, surtout ceux de colère ou de frayeur. ... Les plus terribles étoient lorsque par une horreur qui lui étoit naturelle, quelqu'un qu'elle ne connoissoit pas, l'approchoit et vouloit la toucher: on en vit une rude expérience chez M. de Beaupré, ... alors Intendant de Champagne. Il s'étoit fait amener la petite Sauvage chez lui. ... Un homme ... se fit fort ... de l'embrasser ...; l'enfant tenoit alors un filet de boeuf crud, qu'elle mangeoit avec grand plaisir ...: dès qu'elle vit cet homme près d'elle en action de lui prendre le bras, elle lui appliqua, tant avec sa main qu'avec son morceau de viande, un tel coup au travers du visage, qu'il en fut étourdi et aveuglé au point qu'à peine se put-il soutenir. Mais en même tems la Sauvage ... s'échappa, courut à une fenêtre, par où elle voyoit des arbres et une rivière pour y sauter ..., ce qu'elle eût fait si on ne l'eût retenue.

Le plus difficile à réformer en elle, et peut-être le plus dangereux, ce fut la nourriture des viandes crues et saignantes, ou de feuilles, branches et racines d'arbres; son tempérament et son estomac accoutumés par l'usage continuel à des alimens cruds et remplis de leur suc naturel, ne pouvoit se faire à des nourritures plus délicates. ... M. de L.. se souvient que deux ans après sa prise elle conservoit encore ce goût pour attraper le poisson dans l'eau, et m'a conté, qu'un jour qu'il étoit au Château de Songi avec le Vicomte d'Epinoy ..., elle ne s'apperçut pas plûtôt qu'on avoit ouvert une porte qui donnoit sur un étang ..., qu'elle courut

welche davon weit dicker als natürlich geworden waren, lief mit erstaunlicher Geschwindigkeit, ohne die Füße weit von

---

s'y jetter tout habillée, se promena en nageant de tous côtés, et s'arrêta sur une petite isle, où elle mit pied à terre pour attraper des grenouilles, qu'elle mangea tout à son aise. ... Un trait ... que je tiens d'elle-même. Lorsque M. d'Epinoy étoit à Songi, et qu'il y venoit compagnie, il se plaisoit d'y faire amener cette enfant, qui commençoit à s'aprivoiser, et dans laquelle on commençoit à découvrir une humeur fort gaie, et un caractère de douceur et d'humanité que des moeurs sauvages et féroces, nécessaires à la conservation de sa vie, n'avoit pas entièrement effacé; puisque hors les cas où elle paroissoit craindre qu'on ne voulût lui faire quelque tort, elle étoit fort traitable et de bonne humeur. Un jour donc qu'elle étoit au Château, et présente à un grand repas, elle remarqua qu'il n'y avoit rien de tout ce qu'elle trouvoit de meilleur: tout étant cuit et assaisonné. Elle partit comme un éclair, courut sur les bords de fossés et des étangs, et rapporta plein son tablier de grenouilles vivantes, qu'elle répandit à pleines mains sur les assiettes des convives, en disant, toute joyeuse d'avoir trouvé de si bonnes choses, tien man man, donc tien; ce qui étoit alors presque les seules syllabes qu'elle pût articuler. On peut bien juger des mouvemens que cela causa parmi ceux qui étoient à table, pour éviter ou rejetter à terre les grenouilles qui sautoient par-tout. La petite Sauvage, toute étonnée de ce qu'on faisoit si peu de cas d'un mets si exquis, ramassoit avec soin toutes ses grenouilles éparses, et les rejettoit dans les plats et sur la table: la même chose lui est arrivée plusieurs fois en différentes compagnies.

Ce ne fut qu'avec d'extrêmes difficultés qu'on la dés-

einander zu thun, und tauchte ſehr geſchickt unter, um Fiſche und Fröſche zu fangen, die ſie roh verzehrte. Sie war

---

accoûtuma des nourritures crues, et que petit à petit on la restreignit aux nôtres. Les premiers essais qu'elle fit pour s'accoûtumer à celles où il y avoit du sel, comme aussi à boire du vin, lui firent tomber toutes les dents, qui furent gardées, dit-elle, de même que ses ongles, par curiosité. Ses dents sont revenues, et elles sont à présent comme les nôtres; mais sa santé ne revint pas, et est restée jusqu'aujourd'hui très-délabrée. Elle ne fit plus que passer d'une maladie mortelle à une autre, toutes causées par des douleurs insupportables dans l'estomac et dans les entrailles, et surtout dans la gorge, qui étoit rétrécie et desséchée. ... Ces douleurs lui causoient souvent des contractions de nerfs dans tout le corps, et des épuisemens qu'aucune de ces nourritures cuites ne pouvoient reparer. ... Je tiens de M. de L.. que M. d'Epinoy, qui la vouloit conserver à quelque prix que ce fût, lui envoya un Médecin, qui ne sachant plus qu'ordonner, insinua qu'il falloit de tems en tems et comme en cachette lui donner de la viande crue. On lui en donnoit, dit-elle; mais elle ne faisoit que la mâcher pour en tirer le suc et le jus, ne pouvant plus avaler la chair même. Quelquefois une Dame de la maison qui l'aimoit beaucoup, lui apportoit un poulet ou un pigeon vivant, duquel elle suçoit d'abord le sang tout chaud, ce qui lui servoit, ajoute-t-elle, comme d'un beaume qui s'insinuoit partout, adoucissoit l'acreté de sa gorge desséchée, et lui redonnoit des forces. Ce fut avec toutes ces peines et ces petites échappées, que Mlle. le Blanc s'est peu à peu désaccoûtumée de viande crue, et s'est enfin habituée aux viandes cuites, telles que nous les mangeons,

mit Fellen bekleidet, sprachlos, langhaarig, und, als sie gewaschen worden, weiß. Nach und nach gewöhnte sie sich,

---

et si parfaitement, qu'elle a aujourd'hui de la répugnance pour ce qui est crud. ...

Au rapport de M. de L.., c'est qu'après la mort de M. d'Epinoy, la petite le Blanc fut mise dans un Couvent à Châlons, et qu'au premier voyage que Madame d'Epinoy sa veuve, fit à Songi, le dit Sieur de L.. qui l'accompagnoit, lui persuada de retirer cette jeune fille auprès d'elle. ... Ils trouvèrent la Dlle le Blanc assez formée et assez adroite à plusieurs ouvrages propres à son sexe, pour pouvoir rendre quelques petits services à cette Dame; mais la Superieure ... détourna Madame d'Epinoy de la retirer, lui rapportant quelques petits traits qui ressentoient encore l'ancien amour de la liberté pour courir dans l'eau et monter sur les arbres. ... Ce fut ensuite M. de Choiseul, Evêque de Châlons, qui en prit soin dans une communauté où elle avoit déjà été, et où ce Prélat chargea M. Cazotte, son grand Vicaire, de veiller à son instruction. Après y avoir passé plusieurs années et postulé pour s'y faire Religieuse, Mlle le Blanc prit du dégoût pour cette maison, par une sorte de honte d'y vivre avec des personnes qui se souvenoient de l'avoir vue au sortir des Bois, avant qu'elle fut apprivoisée, et qui le lui faisoient sentir durement. Elle obtint d'aller dans un autre Couvent à Ste Menehould. A son arrivée en cette ville, au mois de Septembre 1747, M. de la Condamine de l'Académie des sciences, la trouva dans l'Hôtellerie où elle venoit de descendre; il y dina avec elle et l'Hôtesse, et s'entretint avec la Dlle le Blanc, sans qu'elle sçût qu'il la cherchoit, ni qu'elle fut l'objet de sa curiosité. Elle lui apprit les obligations qu'elle avoit à Mgr. le Duc d'Orléans, qui payoit

wiewohl mit Verluſt ihrer Geſundheit, an eine menſchliche

---

sa pension depuis qu'il l'avoit vue en passant à Châlons au retour de Metz en 1744. Elle témoigna beaucoup de regret d'avoir été detournée de profiter des offres que ce Prince charitable lui avoit faites alors, de la faire venir dans un Couvent de Paris. M. de la Condamine promit à la Dlle le Blanc d'être l'interprète de ses sentimens auprès de S. A. S. En effet, le Prince informé par lui de la situation de la Dlle le Blanc, et sur le témoignage que le grand Vicaire de Châlons rendit de sa conduite, la fit venir à Paris, la plaça aux Nouvelles Catholiques de la rue Sainte Anne, l'y alla voir et l'interrogea lui-même pour savoir si elle étoit bien instruite. Ce fut là qu'elle fit sa première communion et qu'elle fut confirmée. Transferé depuis à la Visitation de Chaillot, toujours sous les auspices de feu Mgr. le Duc d'Orléans, elle se disposoit à se faire Religieuse, lorsqu'un coup qu'elle reçut à la tête, par la chute d'une fenêtre, et une longue maladie qui suivit cet accident, la mirent dans le plus grand danger. On désespéra de sa vie, et sur l'avis du Médecin, envoyé par le Prince, elle fut transportée par son ordre à Paris aux Hospitalières du Faubourg S. Marceau, où elle étoit plus à portée des secours qu'exigeoit son état. Mgr. le Duc d'Orléans eut la bonté de la recommander à la Supérieure et aux Infirmières, et de s'engager à payer outre sa pension, tous les remèdes et les secours qui seroient jugés nécessaires. Ce Prince a reçu sans doute le prix de sa charité en l'autre monde; mais Mlle le Blanc n'en a pas beaucoup profité en celui-ci. Elle se trouvoit en quelque sorte abandonnée dans une maison où l'on avoit eu l'espérance d'avoir par son moyen un Prince pour Protecteur, et en lui une bonne caution pour la pension. ... C'est

Lebensart, und lernte die französische Sprache, wobei offenbar ward, daß es ihr nicht an Verstand fehlte."

In Pierer's Medizinischem Realwörterbuch aber, Bd. 8.

---

dans de si tristes circonstances que je la vis pour la première fois au mois de Novembre 1752. Elles n'étoient guères plus favorables, lorsqu'ayant recouvré un peu de force, elle put me venir dire elle-même que Mgr. le Duc d'Orléans, héritier des vertus de son père, s'étoit chargé de payer les neuf mois de sa pension échus depuis la mort de ce Prince, et qu'on lui faisoit espérer qu'elle seroit comprise sur l'état de S. A. S. pour 200 liv. de pension viagère; à quoi elle ajouta, que comme ce dernier article ne seroit decidé que dans le mois de Janvier suivant, elle avoit accepté en attendant une petite chambre, qu'une personne qu'elle me nomma lui avoit offerte. Mais, lui dis-je, de quoi vivre dans cette chambre pendant deux mois, et peut-être plus, convalescente comme vous êtes? Pourquoi, dit-elle, avec une confiance qui m'étonna, Dieu me seroit-il venu chercher et tirer d'entre les bêtes farouches, et me faire Chrétienne? Seroit-ce pour m'abandonner quand je le suis, et pour me laisser mourir de faim? Cela n'est pas possible. Je ne connois que lui; il est mon père; la Ste. Vierge est ma mère: ils auront soin de moi. ...

Mlle le Blanc avoue qu'elle n'a commencé à réfléchir que depuis qu'elle a reçu quelque éducation; et que tout le temps qu'elle a passé dans les bois, elle n'avoit presque d'autres idées que le sentiment de ses besoins, et le désir de les satisfaire. Elle n'a mémoire ni de père ni de mère, ni d'aucune personne de sa Patrie, ni presque de son païs même; si ce n'est, qu'elle

1829., ist in dem Artikel: Verwilderte Menschen (S. 560.) sogar bemerkt:

ne se rappelle point d'y avoir vû des maisons, mais seulement des trous en terre, et des espèces de huttes comme des baraques (c'est son terme) où l'on entroit à quatre pattes; elle a même idée que ces huttes étoient couvertes de neige. Elle ajoute qu'elle étoit souvent sur les arbres, soit pour se garantir des bêtes féroces, soit pour mieux découvrir de loin les animaux proportionnés à ses forces et à ses besoins, et de là se jetter dessus pour en faire sa nourriture. Ces premières traces, cette idée de sa première habitation, étoient si fortement gravées dans son cerveau, que dans le temps où elle commençoit à entendre le François, mais où elle ne pouvoit encore s'exprimer, ce qui ne lui arriva que long-temps après sa prise, lorsqu'on lui demandoit d'où elle étoit, et qui étoient ses père et mère, elle montroit un arbre, si elle étoit à portée de le faire, et la terre qui étoit au pied. Le seul évènement de son enfance dont elle ait conservé un léger souvenir, c'est que lorsqu'elle étoit, dit-elle, bien petite, elle avoit vû dans la mer ou dans la rivière, elle n'a pû me dire lequel, une grosse bête qui nageoit avec deux pattes comme un chien, que sa tête étoit ronde comme celle d'un dogue, avec de grands yeux étincellans; que la voyant venir à elle comme pour la dévorer, elle s'étoit sauvée à terre, et s'étoit enfuié bien loin. Je lui demandai si cette bête n'avoit que deux pattes; si elle avoit du poil, et de quelle couleur elle étoit: elle me dit, qu'elle ne s'étoit pas donné le temps de la bien examiner, mais qu'elle n'avoit vû que deux pattes dont la bête battoit l'eau; qu'elle sembloit dehors à mi-corps, tout le reste étant sous l'eau; qu'il lui paroissoit qu'elle avoit vû du poil qui étoit gris-noirâtre et court, à

„Dieſer Fall iſt der merkwürdigſte, von de la Condamine (Paris 1755) ... genau beſchrieben, und in mehreren Schriften berichtet worden: das ganz verwilderte Mäd-

---

peu-près, ajouta-t-elle, comme ces chiens qui ont le poil raz.

Cette description, si ressemblante à celle du Loup marin, cette forte inclination que Mlle le Blanc a conservé pendant plusieurs années depuis son séjour en France, pour se jetter dans l'eau, d'y pêcher à la main, d'y nager comme un poisson malgré le froid et la glace, de ne manger rien que de crud; les défaillances et les évanouissemens qu'elle éprouvoit dans les premiers temps à la chaleur du feu ou du soleil, me paroissent des preuves certaines qu'elle est née dans le Nord aux environs de la mer glaciale, où se fait la pêche des Loups marins. Et plusieurs autres observations ... me font soupçonner qu'elle est de la nation des Esquimaux, qui habitent la terre de Labrador, au Nord du Canada.

Mlle le Blanc convient qu'il y a plusieurs choses, dans ce qu'elle m'a raconté à diverses reprises, dont elle n'oseroit assurer avoir conservé un souvenir distinct et sans mêlange des connoissances qu'elle a acquises depuis qu'elle a commencée à réfléchir sur les questions qu'on lui fit alors, et qu'on a continué de lui faire depuis.

Cependant elle a toujours dit ou fait entendre, lorsqu'elle parloit à peine Françdis, qu'elle avoit passé deux fois la mer; elle l'assura positivement à M. de la Condamine en 1747. Quant à ce qu'elle a dit quelquefois qu'elle a été long-temps sur mer, parce que le Vaisseau s'arrêtoit en différentes Isles, elle sent bien aujourd'hui que ce ne peut être là qu'une répétition de quelque commentaire qu'elle a entendu faire sur ses avantures. ... Quant à ses deux embarquemens dont

chen, das, wahrscheinlich von Esquimaux abstammend, nach Holland gebracht, und in der Gegend des Ardennenwaldes ent-

---

elle a conservé une idée assez distincte, et sur quoi elle n'a jamais varié; ce qui semble confirmer leur réalité, ainsi que celle de quelque séjour dans un païs chaud, tel que nos Isles de l'Amérique, c'est que les cannes de sucre et la cassave ou le manioc, que l'on sçait être des productions des climats les plus chauds, ne lui sont pas des objets inconnus; qu'elle se rappelle d'en avoir mangé, et qu'elle les saisit avidement lorsqu'on les lui présenta la première fois en France. ...

P. 37. Lorsqu'elles arrivèrent en Champagne, elles avoient pour armes, au rapport de Mlle le Blanc, un bâton court d'une grosseur proportionnée à la force de leurs mains, au bout duquel étoit une boule de bois très-dur; le tout en forme de masse d'armes, et une espèce de serpette crochue de Jardinier, ainsi qu'elle a pu me le figurer, mais à deux lames plus larges, se repliant chacune de leur côté par un manche de bois: celle-ci leur servoit particulièrement à dépecer et éventrer les animaux qu'elles prenoient, ou à se défendre de près. ...

P. 40. La Providence ... avoit donné à celles-ci une mobilité d'yeux inconcevable; leurs mouvemens étoient si prompts et si rapides, qu'on peut dire que dans un même moment elles voyoient de tous les côtés, sans presque remuer la tête. Le peu qui reste de cette habitude à Mlle le Blanc est encore étonnant lorsqu'elle le veut montrer; car le reste du temps ses yeux sont comme les nôtres; par bonheur, dit-elle, car on a eu bien de la peine à leur ôter ce mouvement, et on a souvent perdu l'espérance d'y réussir.

Les arbres étoient aussi leurs lits de repos, ou plutôt leurs berceaux; car, selon ce qu'elle m'en a dé-

flohen, und so in die Wildniß gerathen war, erhielt in ihrer Taufe den Namen le Blanc, und erlangte eine ziemliche Civilisation."

---

peint, elles y dormoient tranquillement, se tenant assises, et vraisemblablement à cheval sur quelques branches, se laissant bercer par les vents, et exposées à toutes les injures de l'air, sans autre précaution que celle de se servir d'une de leurs mains pour s'arcbouter ou s'affermir, tandis que l'autre main leur servoit de chevet.

Les rivières les plus larges n'interrompoient point leur course, soit de jour ou de nuit; elles les traversoient sans crainte; elles y entroient d'autres fois seulement pour boire, ce qu'elles faisoient en mettant leur menton dans l'eau jusqu'à la bouche, et humant ou suçant l'eau à la façon des chevaux; le plus souvent c'étoit pour y pêcher à la main des poissons qu'elles voyoient au fond: elles les apportoient à terre dans leurs mains et dans leur bouche pour les vuider, les écorcher et les manger. ...

Comme je laissai voir ... que j'avois peine à croire qu'on put se retirer d'une rivière profonde, ainsi qu'elle me l'assurait, sans s'aider des mains et du souffle, elle me répondit qu'indépendamment de cela elle revenoit toujours sur l'eau, et qu'elle n'avoit besoin pour y réussir, que du plus petit souffle, comme elle l'avoit encore éprouvé il n'y avoit qu'environ 4 ans. Elle m'en dépeignoit la manière, en se tenant debout les deux bras etendus et élevés, comme si elle eût tenu quelque chose hors de l'eau, le bout de son mouchoir dans ses dents en guise de poisson, et avec cela soufflant alternativement, mais doucement et sans discontinuer des deux coins de sa bouche, ainsi à peu près que fait un fumeur par un seul coin lorsqu'il tient sa pipe en l'au-

Wirklich ist, nach den in der Note mitgetheilten Zügen, an ihrem Verstand nicht im Geringsten zu zweifeln; eher noch könnte man ihre frühere Verwilderung in Zweifel ziehen, da sie nach einem den 9. Dec. 1731, also 2 Monate nach ihrer Ankunft zu Songi, geschriebenen Brief nicht nur schon damahls einige französische Worte sprechen, sondern sie zum Theil auch in Wörter ihrer Muttersprache oder doch in solche, die ihr früher bekannt waren, umsetzen konnte. Da sie indessen nicht erst zu Songi, sondern schon früher gefangen worden war, sich längere Zeit bei einer Dame aufgehalten und von ihr allerhand gelernt hatte, so konnten die bezeichneten Worte auch solche sein, die sie damahls aufgefangen und mehr oder weniger treu gedeutet und behalten hatte *); und da auch sonst so manche un-

---

tre. Ce fut ainsi, selon que Mlle le Blanc le raconte, qu'elle et sa compagne traversèrent la Marne pour arriver à Songi. ...

P. 48. J'ai appris par M. de L... qu'on avoit réellement fait des perquisitions du côté de la Hollande, autant qu'il s'en peut souvenir, et fait redemander la jeune Sauvage à feu M. d'Epinoy, qui ne voulut pas la rendre. ...

*) l. l. p. 51. Lettre écrite de Châlons en Champagne le 9 Dec. 1731, par M. A. M. N.. au sujet de la Fille sauvage trouvée aux environs de cette Ville. (Cette Lettre est imprimée dans le Mercure de France de Décembre 1731.) ... „J'aurai l'honneur de répondre à votre Lettre du 2 de ce mois sur l'état de la Sauvage, ... tant sur ce que j'en ai appris, que sur ce que j'en ai connu moi-même, pour l'avoir fait venir chez moi. Je Vous dirai d'abord, que pour le peu de fréquentation qu'elle a eûe avec le monde, ne sachant encore que quelques mots

zweifelhafte Zeichen der Verwilderung an ihr wahrzuneh-

---

françois mal articulés, on ne peut presque pas conjecturer dans quel païs elle est née; ... un particulier de Châlons qui a été à la Guadaloupe, lui ayant montré de la cassave ou manioc, qui est un pain dont se nourrissent les Sauvages des Antilles, elle s'écria de joie sur ce pain; et en ayant pris un morceau, elle le mangea avec grand appetit: il lui fit voir aussi d'autres curiosités du même païs, à quoi elle prit un plaisir extraordinaire, faisant connoître qu'elle avoit vû de semblables choses. ... A force de la faire parler, on a sçu qu'elle a passé les mers; qu'ensuite une Dame de qualité a pris soin de son éducation, l'ayant faite habiller; car auparavant elle n'avoit qu'une peau qui la couvroit. Cette Dame la tenoit enfermée dans sa maison sans la laisser voir à personne; mais le mari de la Dame ne voulant plus la voir chez lui, pour ne point laisser trop long-temps un objet semblable devant les yeux de son épouse, cette Fille fut obligée de se sauver. Enfin, à la faveur de la Lune, qu'elle appelle la lumière de la bonne Vierge, ne marchant que la nuit, elle est parvenue au mois de Septembre dernier jusqu'à Songi, Village à 4 lieues de Châlons, lequel appartient à M. d'Epinoy, dont vous avez, depuis peu, annoncé le mariage avec Mlle de Lannoy, fille de M. le Comte de Lannoy.

On sait d'ailleurs qu'avant qu'elle fût arrivée à Songi, on l'avoit vûe au dessus de Vitri-le-François, accompagnée d'une Nègre, avec laquelle elle se battit, parce que la Nègre ne vouloit pas qu'elle portât sur elle un Chapelet, qu'elle appelle un grand Chime: que la Sauvage s'étant trouvée la plus forte, la Nègre la quitta; et depuis, la Nègre a été vûe auprès du Village de Cheppe proche Songi, d'où elle a ensuite disparu. Pour notre Sauvage, le Berger de Songi l'ayant

men waren, ſo hatte der Akademiker Louis Racine von

---

apperçue dans les vignes, écorchant des grenouilles, et les mangeant avec des feuilles d'arbres, elle fut amenée par ce Berger au Château d'Epinoy, qui donna ordre au Berger de la loger, ajoutant qu'il auroit soin de sa nourriture, etc. L'attention que ce Seigneur a eu pour elle pendant près de deux mois, la souffrant la plus grande partie du jour à son Château, la laissant pêcher dans ses fossés, et chercher des racines dans ses jardins, a attiré beaucoup de monde chez lui. On remarquoit que tout ce qu'elle mangeoit, elle le mangeoit crud, ainsi que des Lapins qu'elle dépouilloit avec ses doigts aussi habilement qu'un cuisinier. On la voyoit grimper sur les arbres plus facilement que les plus agiles Bucherons; et quand elle étoit au haut, elle contrefaisoit le chant de différens oiseaux de son païs. Je l'ai vû moi-même dans un jardin de Châlons, cherchant des racines dans la terre, avec l'usage seul de son pouce et du doigt suivant, faisant ainsi des trous comme des terriers en un moment de temps, aussi habilement que si on se fût servi d'un hoyau.

M. l'Evêque de Châlons et M. l'Intendant l'ont vûe dans ces sortes d'exercices. M. l'Evêque a pris soin depuis de la placer dans l'Hôpital-général de cette Ville, où l'on reçoit les enfans des pauvres habitans, de l'un et de l'autre sexe, pour les y nourrir jusqu'à l'âge de 15 à 16 ans, qu'on leur fait apprendre des mêtiers. C'est-là qu'on tâche de l'humaniser tout-à-fait et de l'instruire. Elle mange quelquefois du pain, ce qu'elle fait par complaisance; car il lui fait mal au coeur, aussi bien que tout ce qui est salé. Le bisquit et la viande cuite la font vomir: elle ne peut enfin rien souffrir où il entre de la farine. M. l'Intendant voulut lui faire manger des bignets, elle n'a pû en goûter par cette

ihrem Zuſtand geradezu auf den der erſten Aeltern geſchloſ=

raison. Elle trouve le macaron bon, et aime l'eau-de-vie, l'appellant un brûle-ventre. Pour l'eau, sa boisson ordinaire, elle la boit dans un seau, la tirant comme une vache, et étant à genoux. Elle ne veut point coucher sur des matelats, le plancher lui suffit. Elle nage fort bien, et pêche dans le fond des rivières. Elle appelle un filet debily, dans le patois de son païs. Pour dire, bon jour fille, on dit, selon elle, yas yas, fioul, ajoutant que quand on l'appelloit, on disoit, riam riam, fioul; c'est ce qui fait connoitre qu'elle commence à entendre la signification des termes françois, les interprétant par ceux de son païs.

Au reste, elle paroît âgée d'environ 18 ans, ... étant de moyenne taille, avec le teint un peu bazanné: cependant sa peau au haut du bras paroit blanche aussi-bien que la gorge; elle a les yeux vifs et bleus; son parler est clair et brusque; elle paroit avoir de l'esprit, car elle apprend aisément ce qu'on lui montre; causant assez proprement. Elle fait connoitre qu'elle sçait travailler à la tapisserie au petit point, par la manière dont elle indique qu'il s'y faut prendre, en faisant passer l'aiguille de dessus en dessous, et du dessous en dessus. La Supérieure de l'Hôpital dit, qu'elle sçait bien broder; ce qu'elle à appris de la Dame qui en avoit pris soin: mais la Fille ne peut dire dans quel Païs ce pouvoit être, parce qu'elle ne parloit à personne, et ne sortoit point. On l'instruit cependant dans la Religion Chrétienne; elle dit qu'elle veut être baptisée dans le Paradis terrestre; terme dont elle se sert pour signifier nos Eglises. Les Curés du voisinage de Songy lui ont fait comprendre par des signes, qu'il ne falloit point grimper sur les arbres, cela étant indécent à une fille, aussi s'en abstient-elle présentement. Le bruit a couru qu'il y avoit

ſen *), und ebenſo Herder ſie beſonders hervorgehoben

---

des ordres pour la faire venir à la Cour; on ne sait comment elle l'a pû apprendre; mais depuis, quand on vient la voir à l'Hôpital, elle n'ose presque paroitre, pleure et s'afflige, craignant que ce ne soit pour l'en faire sortir, parce qu'elle s'y plaît fort, et qu'on a beaucoup d'attention pour elle." ...

„Extrait d'une Lettre sur le même sujet.

Dans le séjour qu'elle a fait au Château et au Village de M. d'Epinoy, on a observé que la sagesse de cette jeune Fille est à toute épreuve; l'argent dont elle ignore la valeur et peut-être l'usage, les ménaces et les caresses n'ont rien pû sur elle; l'approche seule d'un homme qui veut la toucher, lui fait jetter des cris perçans, et jette dans ses yeux et dans tout son maintien un trouble que l'on ne peut assurement pas imiter.

On trouve que M. l'Intendant a très-sagement fait de la transférer dans un des Hôpitaux de Châlons, qu'on nomme la Renfermerie, pour être plus a portée d'approfondir son état et son origine, et pour lui donner l'éducation et les instructions dont elle paroit déjà capable.

Avant cette retraite elle était beaucoup plus Sauvage: ceux qui l'ont vû courir à la campagne disent, que sa course a quelque chose d'extrêmement singulier; son pas est court et peu avancé, mais si précipité et redoublé avec tant de vîtesse, qu'elle suivroit l'homme le plus léger, et le meilleur coureur Basque.

Cependant on l'emploie aux ouvrages de la maison; elle se prête à tout de bonne grace; rien ne paroit audessus de ses forces, ni contre sa volonté, persuadée qu'elle est, qu'il faut qu'elle obéisse pour aller voir un jour la Sainte Vierge sa mère.

und mit dem irländiſchen Knaben des Tulpius und dem niederländiſchen Mädchen zuſammengeſtellt †).

M. l'Archevêque de Vienne passant dernièrement par cette Ville, voulut la voir. Elle fut menée pour cela chez M. l'Intendant par des Soeurs de la maison. Nous vîmes ce jour-là, avec une espèce d'horreur, cette fille manger plus d'une livre et demie de boeuf crud, sans y donner un coup de dent, puis se jetter avec une espèce de fureur sur un lapreau qu'on mit devant elle, qu'elle déshabilla en un clin d'oeil avec une facilité qui suppose un grand usage, puis le dévorer en un instant sans le vuider. M. l'Archevêque lui fit beaucoup de questions auxquelles elle répondit comme elle avoit déjà fait à d'autres personnes, sans oublier l'avanture d'une Moresse, sa compagne de voyage, qu'on a revûe depuis, mais qu'on n'a pû encore joindre. Les Soeurs dirent que depuis quelque temps on travailloit à la rapprocher par degrés de notre façon ordinaire de vivre, malgré l'antipathie de son estomac pour la viande cuite et le pain; ce qui la fait vomir jusqu'au sang."

*) La Grace, poëme; par Monsieur Racine, de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres. Nouv. Ed. T. 2. Londres 1785. Epitres sur l'homme, tirées des ouvrages du même Auteur, et faisant suite au Poëme de la Religion. Epit. II. p. 29. Ferner in den Notes zu dieſem Brief, die ſich auch ſchon in einigen früheren Ausgaben finden, bemerkt er (S. 39.) unter Anderem: „ayant été mieux instruit depuis, par elle-même, et par d'autres, je rapporterai ce que j'en ai su de plus dans un éclaircissement à la fin de cette Epitre." Dann S. 44. f. in dieſem „Eclaircissement sur la Fille Sauvage dont il est parlé dans cet Epitre":

Mlle le Blanc ... nous ayant fait connoître l'état où nous serions tous tant que nous sommes, si nous avions

12) „Der durch Schiffbruch nach der Insel Barra ver-

été, comme elle, privés en naissant de toute société, ne peut trouver à redire, qu'après avoir écrit sur la Religion et sur la Grace, je fasse connoître, par son exemple, la misère de l'homme abandonné à lui seul, et la toute-puissance de la Grace. Elle-même se plaît à raconter son premier état, et ne le raconte jamais, sans rendre hommage à cette Grace qui l'en a fait sortir. ... C'est dans ces sentimens de reconnoissance envers Dieu, qu'elle m'a raconté ce qu'elle pouvoit savoir de ses premières années, et c'est sans doute avec les mêmes sentimens qu'elle en a parlé à M. de la Condamine, qui a eu comme moi la curiosité de la voir, et de la questionner sur son premier état, sur lequel elle ne l'a pas rendu, non plus que moi, fort savant, parce que sa mémoire lui en rappelle peu de choses, et même varie quelquefois dans les circonstances; ce qui est cause que ce que j'en vais dire ne sera pas toujours conforme à ce qu'on en lit dans une brochure, imprimée à Paris en 1755. J'ajouterai à ce que j'ai su par elle-même, ce que j'ai appris par les bruits publics, dans le tems qu'elle fut trouvée, et depuis, par des personnes qui l'ont fréquentée, lorsqu'elle étoit dans un couvent à Châlons en Champagne."

Nun erzählt er dem gemäß ihre Geschichte, und setzt dann S. 50 — 53. noch hinzu: „Cette nouvelle se répandit à Paris, où l'on ne parloit que de la Fille Sauvage, qu'on devoit faire venir à la Cour; mais comme les nouvelles sont bientôt oubliées lorsque quelque autre évènement fait le sujet des conversations, on cessa de parler de la Sauvage. Il eût été à souhaiter qu'une personne riche, charitable et patiente, eût voulu s'en charger; mais peut-être craignoit-on de garder chez soi une Sauvage si sauvage. Elle fut mise chez des Religieuses à Châlons, parce qu'apparemment le Seigneur de Sogny mourut; puisque ni lui ni Madame sa femme ne

ſchlagene Negerknabe war übel geſtaltet, allein nicht ohne

---

présidèrent au baptême, où elle eut quelque mois après pour parrain l'Administrateur de la communauté, et pour marraine la Supérieure. Ce baptême fut précipité, mais jugé si nécessaire, qu'elle-même ne se souvient pas de l'avoir reçu, ayant perdu connoissance dans une maladie qui faisait désespérer d'elle. Elle étoit déjà instruite; mais on vouloit lui donner encore plus d'instructions.

Ceux qui les premiers lui parlèrent de Religion, prétendent qu'ils ne trouvèrent en elle aucune idée d'un Etre suprême; mais qu'il leur fut facile de lui faire comprendre un Créateur, et ensuite un Médiateur. Que ceux qui ont tant de mépris pour l'homme, expliquent cette différence entre l'homme et les autres animaux! Voici une Fille, qui, élevée parmi eux, et long tems privée comme eux de la parole, n'a eu d'autre objet que de chercher la nourriture de son corps; si-tôt qu'elle entend des hommes se parler, elle a bientôt appris la manière d'exprimer comme eux ses pensées; si-tôt qu'on lui parle de choses spirituelles, elle les conçoit. C'est parce que nous sommes capables de les entendre, divinorum capaces, dit Juvénal, que notre raison vient du Ciel. Ceux qui se chargèrent de l'instruction de cette Fille, n'eurent point affaire à un enfant, qui ne fait usage que de sa mémoire pour répéter son catéchisme; mais à une personne qui fait usage de sa raison, pour opposer les difficultés qu'elle lui suggère, à ce qu'on lui dit qu'il faut croire.

La maladie violente dont elle fut attaquée, fut causée par son changement de vie. Enfermée dans une chambre, réduite à coucher dans un lit, et à se nourrir comme nous, elle qui étoit accoutumée à vivre dans les forêts, de fruits, de chair crue, et de sang; la mélancholie la saisit, et les fréquentes saignées, qu'on crut

Erinnerung ſeines vorigen Zuſtandes; ſ. Ausführliches Le-

---

nécessaires pour dompter un caractère si farouche, achevèrent de lui faire perdre sa santé, sa fraîcheur, et sa force, qui étoit si grande, qu'elle m'a dit avoir renversé six hommes, qui vouloient entrer dans sa chambre, en renversant sa porte sur eux. Quand on lui dit qu'il n'étoit pas décent à une fille de monter sur les arbres, elle cessa d'y monter; mais la tentation de retourner dans les bois, pour y vivre seule, la prenoit souvent; et la plus violente de ses tentations, c'est celle de boire le sang de quelque animal vivant. Elle-même m'a avoué que quand elle voyoit un enfant, elle se sentoit tourmentée de cette envie. Lorsqu'elle me parloit ainsi, ma fille, jeune encore, étoit avec moi; elle remarqua sur son visage quelque émotion, à l'aveu d'une pareille tentation, et elle lui dit aussi-tôt en riant: Ne craignez rien, Mademoiselle, Dieu m'a bien changée.

Elle étoit encore à Châlons lorsque la Reine de Pologne, qui alloit a Versailles, s'y arrêta, et eut la curiosité de la voir. On la lui amena; et, pour lui donner une idée de son premier état, elle fit devant elle son ancien cri de la gorge, et lui montra son adresse à faire sortir tout le sang d'un lapin vivant. Un des Officiers de la Reine, qui avoit entendu dire qu'elle ne vouloit jamais se laisser toucher par un homme, voulut en faire l'expérience. Sa promptitude à le repousser, et la fureur de ses yeux lui prouva la vérité de ce qu'on lui avoit dit.

De la Maison Religieuse où elle étoit à Châlons, elle passa dans celle des Nouvelles Catholiques à Paris, dont les Dames ont toujours fait l'éloge de sa conduite, se plaignant seulement d'une certaine mélancholie, qui faisoit que souvent elle vouloit être seule. Cette inclination pour la solitude ne l'empêchoit pas de rece-

ben und beſondere Schickſale eines wilden Knaben von

---

voir avec plaisir les visites étrangères, telles que la mienne, où j'ai remarqué qu'en racontant, avec autant de vivacité que d'esprit, le peu qu'elle savoit de son histoire, ses yeux changeoient quelquefois, et reprenoient un mouvement singulier, qui lui étoit peut-être utile, lorsque dans les bois elle devoit être en garde contre les animaux qui pouvoient l'approcher.

Ce fut pendant qu'elle étoit chez les Nouvelles Catholiques, que feu M. le Duc d'Orléans l'alla voir, l'interrogea sur sa Religion, et parut très-content de ses réponses; elle lui témoigna avoir dessein d'être Religieuse; ce qui fut cause qu'on la fit passer dans un couvent à Chaillot: son peu de santé l'empêcha d'exécuter sa résolution. J'ignore où elle est maintenant; mais je suis assuré que rien ne lui manque. Son premier état, son esprit et sa piété, tout intéresse pour elle."

Da ich Zweifel hatte, ob die oben S. 93. und 110. bemerkte Jahrzahl in dem Mercure de France, angeblich von 1731, auch richtig iſt, ſofern man vielmehr nach dem Inhalt deſſelben eine ſpätere erwarten ſollte, ſo ſuchte ich den Mercure de France ſelbſt zu bekommen, konnte ihn aber noch nicht erhalten. Racine ſcheint ſie indeſſen für richtig gehalten zu haben; denn er bemerkt S. 46.:

„Quel âge avoit-elle? C'est sur quoi son histoire offre encore des incertitudes. Dans une lettre qui fut mise dans le Mercure de France, Décembre 1731, on lui donnoit 17 à 18 ans, ce qui étoit conforme au bruit public; cependant le Curé qui la baptisa en 1732, reconnoît sur son Registre avoir baptisé une Fille d'environ 11 ans, dont le père et la mère lui sont inconnus, comme à elle. Peut-être des deux côtés s'est-on trompé; mais il est difficile d'accorder à un enfant d'onze ans cette force qu'elle avoit pour

zwölf Jahren, der zu Barra von zwei berühmten Aerzten gefangen und auferzogen worden. Frankfurt und Leipzig. 1759. 8." ††).

Die Reihe kommt nun 13) an das Ungarische Bärenmädchen von 1767, durch welches die Geschichten von den Litthauischen (s. oben S. 53 — 70.) bestätigt werden *), und von dem Folgendes erzählt wird **):

---

courir après les lièvres, et tuer des loups, comme je le dirai dans la suite sur son rapport. On débitoit alors à Paris qu'on avoit trouvé en Champagne une Sauvage de 14 à 15 ans; et voici comme on racontoit cette nouvelle."

†) Joh. Gottfried von Herder's Ideen zur Geschichte der Menschheit, I. Theil, 1784. In s. sämmtl. Werken: Zur Philosophie und Geschichte, Theil 4. Stuttg. u. Tüb. 1827. S. 126. ff. Auch Blumenbach erzählt S. 38. f. ihre Geschichte, ohne sie weiter zu beanstanden. Vergl. auch Museum des Wundervollen, V, 2. 1806. S. 136 — 150. I, 1. 1805. S. 41 — 44. IV, 3. 1805. S. 201. IX, 6. 1810. S. 509. f.

††) So citirt ihn ohne weitere Bemerkung Rudolphi a. a. O. Die Quelle selbst stand uns nicht zu Gebot.

*) Auch Virey giebt in seiner Dissertation ꝛc. (siehe unten) p. 293. zu: „Il est de fait qu'on a trouvé des individus parmi des ours. Ces animaux ayant quelque analogie de forme avec nous, se méprendroient-ils?" Allein es fehlt nicht an Analogien bei andern Thieren, welche selbst die Erzählungen von Kindern, die von Wölfen ernährt worden (s. oben S. 45. ff.) nicht mehr als unglaublich erscheinen lassen. So erzählt D. Corradori aus Prato im Toscanischen in Brugnatelli's Annalen der Chemie und Naturgeschichte (nach Bergk u. Baumgärtner, Museum des Wundervollen ꝛc. II, 5. 1804. S. 362.), wie auf einer Meierei nicht weit von Prato eine

„Im Jahr 1767 waren einige Einwohner von Frauenmark auf die Bärenjagd gegangen, und hatten sich bei Verfolgung

---

Maus von einer Katze gesäugt worden sei. In den Strelitzschen Beiträgen erzählt der Pastor Rudolphi, daß eine Katze ihre Jungen verloren, und darauf einen kleinen Hund zum Säugling angenommen habe; und umständlich Reinhold in den Hamburgischen Addreß-Comptoir-Nachrichten, 82. St. den 18. Oct. 1804, daß eine Hündin 2 Katzen gesäugt habe (s. Museum des Wundervollen, III, 2. 1804. S. 152. f.). Ein anderes Beispiel einer Hündin, welche eine junge Katze säugte und erzog, steht ebendas. III, 5. 1805. S. 380. f. Nach dem Monthly Magazine for May 1805 S. 419. säugte eine 7 Monat alte Hündin, die selbst noch nicht trächtig geworden war, ihre jüngeren Geschwister (s. Museum des Wunderv. IV, 4. 1805. S. 302.). Nach dem Wonderful Museum, N. XXV. 1804. brütete zu Woodbridge eine Katze zwei junge Hühner aus, und liebte sie wie ihre eigenen Jungen (ebendas. V, 4. 1806. S. 514.). Eine Henne brütete junge Enten aus, und zeigte große Fürsorge für sie (ebendas. VI, 1. 1806. S. 22.). James Greenfield sah, wie in seinem Hause zu London eine junge Ratte von einer Katze gesäugt wurde (ebendas. IX, 6. 1810. S. 507.). Ein Hund, dem der Geschlechtstrieb ganz zu fehlen schien, verrichtete im Winter 1810 Ammendienste bei fünf jungen Katzen, so schmerzhaft dies für ihn auch war (ebendas. XI, 1. 1811. S. 45. f.). Zu Hainlon bei Market-Raison in Lincolnshire säugte eine Hündin, deren Junge ersäuft worden waren, verwaiste Lämmer, und zog sie mit wahrhaft mütterlicher Zärtlichkeit auf (ebendas. XI, 5. 1812. S. 376.). Einer Katze wurden (zu Schwarmitz bei Züllichau) ihre Jungen getödtet, und ihr ein junger Hund untergelegt, den sie säugte, und ihm auch, nachdem er sie schon an Größe übertroffen hatte, noch alle mütterliche Sorgfalt bewies (XI, 5. 1812. S. 422. f.). Eine Katze

eines außerordentlich großen Bären bis in die unzugänglichsten Gebirge verirrt, wo vielleicht vor ihnen kein Mensch hingekom-

---

entwendete, nachdem der Kater ihre Jungen umgebracht hatte, einer andern Katze ein Junges, säugte es, und erwies ihm alle mütterliche Zärtlichkeit. Nach 6 Wochen wurden sie aus der Kammer entlassen, die rechte Mutter erschien, erkannte bald ihr Kind, säugte es, und liebkoste es unaufhörlich (XII, 4. 1813. S. 284.). Aus dergleichen Thatsachen wird dann (III, 2. S. 152.) der Schluß gezogen: „Sobald die Thiere Junge bekommen, scheint eine auffallende Veränderung mit ihnen vorzugehen; denn selbst das schüchternste wird dann muthig, und das beherzte wird wütend, und vielleicht hat die Erscheinung, daß Thiere, die sonst so feindselig gegen einander gesinnt sind, wie Hunde und Katzen, ihre Antipathie gegen einander ablegen, auch in dieser Veränderung ihren Grund."

**) [Sigaud de la Fond,] Wunder der Natur, Bd. II. Aus dem Französischen. Leipzig 1783. S. 456. Virey sagt im Nouveau Dictionnaire d'histoire naturelle, t. 15. Paris 1817. p. 266. nach dem Original: Sigaud de la Fond cite, dans son Dictionnaire des merveilles de la nature, l'histoire d'une autre fille trouvée en 1767 en Basse-Hongrie, dans la comté de Hont. [?] Des habitans de Fraumark [?] poursuivant à la chasse un ours d'une grosseur extraordinaire, s'obstinèrent à le suivre jusque dans les lieux les plus reculés des montagnes, où sans doute nul homme n'avoit osé pénétrer. Ils furent fort surpris d'apercevoir les vestiges d'un pied humain empreints sur la neige. Ayant suivi ses traces, ils trouvèrent dans un creux de rocher une fille sauvage toute nue, grande, robuste, et qui paroissoit avoir environ dix-huit ans. Sa peau étoit brune, son regard effaré, son caractère plein de rudesse. Ils eurent besoin d'user de violence pour la faire sortir de la ca-

men war. Sie erstaunten, als sie auf dem Schnee die Abdrücke eines menschlichen Fußes wahrnahmen; sie verfolgten dieselben, und fanden ein wildes Mädchen von ungefähr achtzehn Jahren, welches nackend, groß und stark war, und eine sehr braune Haut hatte. Man mußte sie mit Gewalt aus ihrer Höhle hervorziehn. Indessen schrie sie nicht, vergoß auch keine Thränen, und folgte endlich willig; man brachte sie nach Karpfen, einer kleinen Stadt in der Gespannschaft Sohl, wo man sie in das Hospital that: vergebens wurden ihr verschiedene gekochte Fleischspeisen gereicht; allein rohes Fleisch, Baumrinden und verschiedene Wurzeln aß sie mit unglaublichem Appetit. Es war nicht möglich, zu entdecken, wie sie in diese unzugänglichen Wälder gekommen war, und wie sie sich vor den wilden Thieren hatte in Acht nehmen können."

14) Nach Le Roy *) wurden auf den Pyrenäen die

---

verne. Cependant elle ne poussa aucun cri et ne répandit point de larmes; enfin ils parvinrent à l'emmener et à la conduire à Karpfen, petite ville du comté d'Altsohl, où elle fut enfermée à l'hôpital. Elle ne vouloit manger que de la chair crue, qu'elle dévoroit avec un appetit extraordinaire, ainsi que des racines sauvages et des écorces d'arbres; mais elle refusoit la viande cuite. On ne put découvrir comment elle avoit été délaissée dans ces montagnes inaccessibles et ces forêts sauvages, ni de quelle manière elle avoit pu se soustraire à la dent des bêtes féroces qui les peuplent."

*) S. Wendeborn, D. G. F. A., Vorlesungen über die Geschichte des Menschen. Neue Ausg. von C. D. Ebeling. Hamb. 1813. S. 154 — 156., wo sich berufen ist auf die mir nicht zugänglich gewesenen Mémoires sur les travaux, qui ont rapport à l'exploitation de la mâture dans les Pyrénées. Par Le Roy. Paris 1777. 4. Die Biographie universelle, t. 24. 1819. schreibt diese Schrift p. 247. dem Jean David Leroy, Mitglied der Academie

Hirten, die ihre Schafe in dem Wald Ivary weideten, im Jahr 1774 eines wilden Mannes gewahr, der sich in den Felsklüften aufhielt, die im Walde sind. Er schien etwa dreißig Jahr alt zu sein, war sehr lang, mit Haaren, wie ein Bär, bewachsen, und so schnell im Laufen und Springen, wie die Gemsen. Er zeigte sich sehr munter und fröhlich, und war, dem Anschein nach, von sanftem Charakter; denn er that Niemanden etwas zu Leide, und schien nicht die mindeste Neigung dazu zu haben. Er kam den Hütten der Hirten oft sehr nahe, ohne den Versuch zu machen, etwas wegzunehmen. Brot, Milch und Käse schienen ihm unbekannte Dinge zu sein; denn er vergriff sich nie daran, wenn man sie ihm auch in den Weg setzte. Sein größtes Vergnügen bestand darin, die Schafe zum Laufen zu bringen, und sie auseinander zu jagen. Seine Freude darüber äußerte sich durch lautes Gelächter, aber den armen Hirten that er nichts zu Leide. Wenn die Hirten, wie sie öfter thaten, die Hunde auf ihn hetzten, entfloh er so schnell, wie ein Pfeil vom Bogen, und ließ sie sich niemahls zu nahe kommen. Eines Morgens fand er sich bei einer Hütte ein, und als Einer von den Leuten, die dazu gehörten, sich ihm näherte, um ihn bei dem Fuß zu ergreifen, lachte er herzlich und entfloh. Wahrscheinlich hatte er sich in seiner Kindheit, nachdem er schon aufrecht gehen gelernt, in diesen Waldungen, die mit andern gro-

---

des Inscriptions zu, mit der Bemerkung: „in 4° 1773; reimprimé en 1776, in 4°; allein Quérard sagt in s. France littéraire, t. 5. 1833. p. 216. u. 219. unter Beziehung hierauf, nicht jener, den er Julien David Leroy nennt, sei der Verfasser, sondern Leroy, ingénieur des ports et arsenaux de la marine.

ßen Wäldern auf spanischem Boden zusammenhängen, verloren. Man weiß nicht, was aus ihm geworden ist.

Le Roy erzählt auch, daß in diesen pyrenäischen Wäldern dreißig Jahre früher, ein Mädchen von sechzehn Jahren in einem dichten Gehölz entdeckt worden sei. Man fand, daß sie sich in ihrem neunten Jahre verloren, und also sieben Jahre in der Einöde zugebracht hatte. Als sie wieder unter Menschen leben mußte, fand sie sich unglücklich, und wünschte wieder in die Freiheit ihrer wilden Einsamkeit zurückzukehren, in der sie sich so wohl befunden hatte.

Diesen beiden schließen sich 15) zwei Wilde aus neuerer Zeit an, deren Macdonald Kinneir erwähnt, indem er sagt *):

---

*) Journey through Asia minor, Armenia and Koordistan, in the years 1813 and 1814; ... by John Macdonald Kinneir, Captain in the service of the Honourable East India Company; Town Major of Fort St. George; and political Agent at the Durbar of His Highness the Nabob of the Carnatic. London 1818. p. 335. s. „4th ... we ... entered ... the harbour of Trebisond. ... Our attention was in particular attracted by a poor wretch seated in the middle of the market on an old and dirty piece of felt: from long exposure to the inclemency of the weather, his body was covered with hair, his voice resembled the howlings of a dog, and he was said to devour more than eight moderate persons could consume. He had not moved from the spot for many years, and was treated with respect by the Turks (the Turks regard fools as the favorites of heaven), who seldom or never passed him without giving him alms. We were infor-

„Wir liefen in den Hafen von Trebizund ein [den 4. Jun. 1813]. ... Am meiſten erregte ein armer Unglücklicher unſere Aufmerkſamkeit, der in der Mitte des Marktes auf einem alten und ſchmutzigen Stück Filz ſaß. Da er viele Jahre der Ungunſt der Witterung ausgeſetzt geweſen, ſo war ſein Körper mit langen Haaren bedeckt, ſeine Stimme ähnelte dem Bellen eines Hundes, und er verſchlang, wie man mir erzählte, mehr, als acht mäßige Menſchen zu verzehren im Stande waren. Seit vielen Jahren hatte er ſeinen Platz nicht verändert. Die Türken (welche die Narren als Günſtlinge des Himmels betrachten) behandelten ihn mit Ehrfurcht, und gingen ſelten an ihm vorüber, ohne ihm Almoſen zu geben. Wir erfuhren, daß man ihn wild in den Wäldern gefunden hatte, und ich erinnere mich einer ähnlichen Geſchichte von einem Weibe, das in den Wäldern bei Smyrna aufgefunden worden war, und weder gehen noch ſprechen konnte, und, wie ein Thier, ganz mit Haaren bedeckt war.“

Ob dieſe Wilden nicht urſprünglich blödſinnig waren, bleibt freilich die Frage, da nicht geſagt iſt, daß ſie ſpäter ſprechen lernten und vernünftig wurden.

Larrey ſah im Sommer 1812 zu Wilna ein Skelett eines Zwergs, der am ganzen Leibe behaart war, und den man zu verſchiedenen Zeiten in den Wäldern von Litthauen

---

med that he had been found wild in the woods, and I remember a similar circumstance of a woman having been discovered in the forests near Smyrna, who could neither walk nor speak, and, like a beast, was entirely covered with hair.

gesehen hatte, angethan mit rohen Thierfellen, und sich nährend von Fleisch und wilden Früchten. An diesem Skelett fand er viele Aehnlichkeit mit dem Orang-Utang, und der Schädel schien in mancher Hinsicht dem des Wilden von Aveyron (s. unten S. 128. ff.), den er bei dem Dr. Itard gesehen, nicht unähnlich zu sein *).

---

*) Mémoires de chirurgie militaire, et campagnes du Baron D. J. Larrey, Chirurgien en chef de l'Hôpital de la Garde royale, etc. Tome IV. Paris 1817. p. 16. L'un des professeurs nous fit voir un cabinet d'anatomie à peine commencé. ... P. 17. On voit aussi, dans ce cabinet, le squelette d'un homme nain, dont la naissance n'avoit pas été connue, et qu'on avoit rencontré plusieurs fois dans les forêts de la Lithuanie, vêtu de peaux d'animaux non préparées. Son corps étoit couvert de poils. Il s'approchait rarement des habitations; il se nourrissait de chair d'animaux et de fruits sauvages, dont il faisait sans doute provision dans la belle saison. Voilà les seuls détails que nous avons pu recueillir sur la vie de cet homme, dont le crâne m'a paru avoir beaucoup de rapport avec la tête du sauvage de l'Aveyron, que j'avais vu chez M. le docteur Itard, à mon retour d'Égypte.

Le squelette du sauvage de la Lithuanie a beaucoup d'analogie avec celui de l'orang-outang. Le crâne est très-petit, comparativement avec celui des personnes même de cette taille et de cet âge. Le front est presque nul, l'occiput est très-développé, et forme une saillie très-forte à la protubérance occipitale. Les deux mâchoires sont très-saillantes aux arcades dentaires; les dents incisives et canines, d'une blancheur éclatante, sont presque coniques, aiguës, et plus longues que dans l'état ordinaire. Les membres supérieurs ont plus de longueur que chez l'homme bien constitué; les in-

Man sieht jedoch, daß hier von einem andern Litthauischen Wilden die Rede ist, als den oben S. 53 — 70. erwähnten, und derselbe mit diesen durchaus nicht verwechselt werden darf. Diese waren nämlich unter Bären gefunden worden, und man wußte von ihnen, die nicht öfter in den Wäldern gesehen worden waren, Vieles zu sagen, während Larrey seinen Zwerg nicht unter den Bären aufwachsen läßt, und ausdrücklich bemerkt, Obiges sei das Einzige, was er von dem Leben desselben habe erfahren können, auch sei das Cabinet kaum erst angelegt worden. Von dem Schädel dieses Zwergs läßt sich also lediglich nichts folgern über die Schädel anderer Verwilderter. Es ist demnach ganz falsch, wenn Rudolphi a. a. O. ihn mit diesen identificirt, und S. 25. sagt:

„Die Knaben, welche in Litthauen unter den Bären gefunden sind, entwickelten sich in der menschlichen Gesellschaft nicht. Vgl. G. Rzaczynski, hist. nat. Pol. ... und B. Connor, Ev. med. ... Larrey a. a. O. sah den Schädel des einen derselben in Wilna; er war wie der eines Blödsinnigen."

Was nun 16) den Knaben von Aveyron betrifft, so würde aus jener Aehnlichkeit seines Schädels (s. oben S. 127.) sich auch nichts Entscheidendes auf angeborne Schwachsinnigkeit folgern lassen; zumahl wenn Osann Recht hatte, wenn er sagte *):

„Wir kennen aber nicht eine besondere Form des Hirns, des Schädels oder anderer Organe, die zu Vorstellungs-

---

férieurs sont très-courts en proportion, et les calcanéums très-prolongés en arrière.

*) Encyklopädisches Wörterbuch der medizinischen Wissenschaften, Bd. 2. 1828. S. 203. (bei dem Artikel Amentia).

krankheiten disponirte, vielmehr sehen wir häufig allerlei Fehler der Schädelbildung bei ganz Gesunden, und bei vielen Wahnsinnigen finden wir sehr regelmäßig gebildete Schädel"; oder (sofern es sich hier mehr um Entartung, als um Krankheit handelte) Rösch, wenn er vom Begriffe des Kretinismus sagt *):

„Die meisten Schriftsteller haben denselben zu eng gefaßt, indem sie allein von dem endemischen Vorkommen von einer gewissen Form und von den höheren Graden des Uebels ausgehend, unter Kretinismus eine besondere, mit einem groben, schlaffen, lymphatischen Habitus und aus diesem hervorgehender Mißgestaltung des Körpers verbundene, in gewissen Gegenden endemisch vorkommende Art von Blödsinn oder Idiotismus verstanden haben. Nachdem man beobachtet hatte, einerseits, daß diese Form des Blödsinns nicht bloß endemisch, sondern hin und wieder auch sporadisch vorkommt; andererseits, daß auch da, wo der Kretinismus endemisch vorkommt, Formen von Idiotie vorkommen, welche nicht mit dem bezeichneten Habitus verbunden sind, erweiterte man den Begriff, und rechnete auch andere Formen des angebornen oder in früher Kindheit erworbenen Blödsinns zum Kretinismus. Man unterschied nun den endemischen Kretinismus (Cretinismus alpinus) und den sporadischen Kretinismus (Cretinismus campestris), welcher häufig als Atrophie des Gehirns oder Gehirnarmuth sich darstellt."

Ueberdies warum sollte sich der Schädel nicht auch später mehr oder weniger modificiren können, gemäß den Einflüssen des Lebens, so daß also der Schädel eines wild Aufwachsenden, so wie sein übriger Körper, eben damit noth-

*) Untersuchungen über den Kretinismus in Würtemberg von Dr. Rösch. Erlangen 1844. (Auch unt. d. Tit.: Neue Untersuchungen über den Kretinismus ꝛc. von Dr. Maffei ꝛc. u. Dr. Rösch. I.) S. 1.

wendig ein anderer werden müßte, als er geworden wäre, wenn dieser eine menschliche Erziehung erhalten hätte *)?

---

*) Auch Herder berührte diesen Punkt in seiner Weise, wenn er a. a. O. S. 126. ff., um zu zeigen, daß der aufrechte Gang „dem Menschen nicht so wesentlich sei, daß etwa jeder andere ihm so unmöglich, wie das Fliegen, werde", bemerkte: „Nicht nur Kinder zeigen das Gegentheil, sondern die Menschen, die unter die Thiere geriethen, haben's durch Erfahrung bewiesen. Elf bis zwölf Personen dieser Art sind bekannt, und obwohl nicht alle hinlänglich beobachtet und beschrieben worden, so ergeben doch einige Beispiele deutlich, daß der biegsamen Natur des Menschen auch der für ihn ungemäßeste Gang nicht ganz unmöglich werde. Sein Kopf sowohl, als sein Unterleib liegen mehr vorwärts: der Körper kann also auch vorwärts fallen, wie der Kopf im Schlummer sinket. Kein todter Körper kann aufrecht stehen; und nur durch eine zahllose Menge angestrengter Thätigkeiten wird unser künstlicher Stand und Gang möglich.

Also ist eben auch begreiflich, daß mit dem thierartigen Gange viele Glieder des menschlichen Körpers ihre Gestalt und ihr Verhältniß zu einander ändern müssen, wie abermahls das Beispiel der verwilderten Menschen zeigt. Der irländische Knabe, den Tulpius beschrieben, hatte eine flache Stirn, ein erhöhetes Hinterhaupt, eine weite, blöckende Kehle, eine dicke, an den Gaum gewachsene Zunge, eine stark einwärts gezogene Herzgrube — gerade wie es der vierfüßige Gang geben mußte. Das niederländische Mädchen, das noch aufrecht ging, und bei dem sich die weibliche Natur so weit erhalten hatte, daß es sich mit einer Strohschürze deckte, hatte eine braune, rauhe, dicke Haut, ein langes und dickes Haar. Das Mädchen, das zu Songi in Champagne gefangen ward, hatte ein schwarzes Ansehen, starke Finger, lange Nägel;

Wenn daher Rudolphi sagt (a. a. O. S. 25.):

„Schwachsinnig war und blieb der Knabe, dessen sich E. M. Itard so väterlich annahm",

so ist zu bemerken, daß es ihm nach J. J. Virey, der

---

und besonders waren die Daumen so stark und verlängert, daß sie sich damit wie ein Eichhörnchen von Baum zu Baum schwang. Ihr schneller Lauf war kein Gehen, sondern ein fliegendes Trippeln und Fortgleiten, wobei an den Füßen fast gar keine Bewegung zu unterscheiden war. Der Ton ihrer Stimme war fein und schwach, ihr Geschrei durchdringend und erschrecklich. Sie hatte ungewöhnliche Leichtigkeit und Stärke, und war von ihrer vorigen Nahrung, des blutigen und rohen Fleisches, der Fische, der Blätter und Wurzeln, so schwer zu entwöhnen, daß sie nicht nur zu entfliehen suchte, sondern auch in eine tödtliche Krankheit fiel, aus der sie nur durch Saugen des warmen Bluts, das sie wie ein Balsam durchdrang, zurückgebracht werden konnte. Ihre Zähne und Nägel fielen aus, da sie sich zu unsern Speisen gewöhnen sollte: unerträgliche Schmerzen zogen ihr Magen und Eingeweide, besonders die Gurgel, zusammen, die lechzend und ausgetrocknet war. Lauter Erweise, wie sehr sich die biegsame menschliche Natur, selbst da sie von Menschen geboren und eine Zeitlang unter ihnen erzogen worden, in wenigen Jahren zu der niedrigen Thierart gewöhnen konnte, unter die sie ein unglücklicher Zufall setzte."

Welche Modificationen schon die Nahrung, besonders die Muttermilch, an dem Körper des Pfleglings hervorbringen kann, zeigt die Geschichte jenes Hundes, der im Winter 1810 bei fünf jungen Katzen Ammendienste versah. Derselbe war von polnischer Race, von schmutzig gelber Farbe, und von den Kätzchen konnten vier diese sonderbare Nahrung nicht ertragen, sondern starben nach und nach; auffallend aber war, daß das übrig gebliebene gerade die

ihn selbst genau beobachtete *), weder an Schärfe der Sin=

Farbe, die man an diesen Thieren nur selten findet, nämlich die des Hundes, hatte, d. h. bekommen hatte. (S. Bergk und Baumgärtner a. a. O. XI. 1. 1811. S. 45. f.

*) Dissertation sur un jeune Enfant trouvé dans les forêts du département de l'Aveyron, comparé aux sauvages trouvés dans l'Europe à diverses époques, avec des remarques sur l'état primitif de l'Homme (eingerückt in s. Histoire naturelle du genre humain, t. II. Paris an IX. p. 289 — 350.); wo er sagt (S. 289.): „Maintenant qu'il est entre les mains de l'illustre professeur des sourds et muets, Sicard, et que je l'ai examiné plusieurs fois, j'en offrirai des détails les plus circonstanciés." ... P. 290. „Vous pouvez m'en croire, car je n'inventerai rien, je ne ferai aucun système, je laisserai parler les faits. Ce que je n'aurai pu voir de mes propres yeux sera fidèlement rapporté d'après le récit du gardien. ... Je me croirois extrêmement coupable si je ternissois une pareille recherche par le mensonge ou par le désir de plaire aux dépens de l'auguste vérité. J'ose penser que le sujet que je traite ici roule sur une matière de la plus haute importance, puisqu'il est question de l'état primordial de notre espèce, et que tout l'édifice social repose sur cette même base encore trop peu connue. La Nature est ce que connoissent le moins les hommes les plus policés. J'ai lu à peu près tout ce qu'on a écrit sur les individus sauvages trouvés en Europe à diverses époques. Je n'en ai point été assez satisfait; on n'a qu'effleuré la matière, et souvent on a été trop peu philosophe. ... Quelques personnes ont douté, et moi-même d'abord, que cet enfant de l'Aveyron fût véritablement sauvage. On a pensé que c'étoit

ne, noch an einem gewiſſen Thierverſtande fehlte; er war

---

un petit imposteur. ... Je ne puis croire qu'un jeune garçon ... sache deviner si exactement le caractère distinctif d'un sauvage; qu'il apprenne si fidèlement ce rôle difficile que le plus habile acteur ne pourroit même aussi bien remplir que lui." ... P. 295. s. „Il paroît devenu entièrement sauvage; c'est ce qui fait qu'on l'accuse d'imbécillité, et qu'il a l'air d'en être atteint, quoiqu'il ne soit pas cependant depourvu d'intelligence. Rien ne distingue assurément, à l'extérieur, ce jeune garçon de tout autre enfant de son âge, d'une manière bien remarquable. ... C'est principalement son état moral qui doit déterminer notre opinion, et fixer la base de notre raisonnement. Quand je supposerois que cet enfant n'est pas entièrement sauvage ...; on conviendroit toujours facilement qu'il est incomparablement plus rapproché de l'état de nature que nous; et sous ce point de vue, de quelle utilité ne doit pas être son examen philosophique? ... Je n'ai cependant apperçu aucun signe d'idiotisme bien marqué dans ce jeune homme; je n'y ai rencontré que la profonde, la ténébreuse ignorance d'un ame simple, et sans doute elle paroît fort stupide à côté d'un parisien du même âge, bien élevé et très-spirituel. ...

Je rapporte ici en note d'après la notice du Professeur d'histoire naturelle du département de l'Aveyron, le citoyen Bonnaterre, les principaux évènemens de la prise de cet enfant.

Notice historique sur le sauvage de l'Aveyron, etc. Paris, an 8, in-8., p. 21. et suiv. — Il y avoit trois ans et demi, le 13 thermidor an 8, qu'on aperçut dans la partie du bois de la Caune, appelée la Bassine,

zwar ohne alle Reflexion, ohne eine Spur von Vernunft

---

département du Tarn, un enfant entièrement nu, qui fuyoit à l'approche des hommes. On le guetta; on le vit chercher du gland et des racines pour se nourrir. D'après le rapport officiel du commissaire près le canton de St. Afrique, Guiraud, adressé au commissaire central, 13 pluviôse an 8, on se saisit de cet enfant avec peine; mais il s'échappa. Quinze mois après sa première évasion, trois chasseurs le retrouvèrent à la fin de messidor an 7. Il grimpa sur un arbre; mais cette ressource ne put le soustraire aux chasseurs. Voilà la date de son entrée dans la société; il fut conduit à la Caune.

Il étoit tout nu, vivoit de glands, de pommes de terre ou de châtaignes crues. Mis en pension chez une veuve, il s'échappa au bout de huit jours, et resta errant sur les montagnes et dans les hameaux. Il vécut ainsi vagabond pendant six mois, et exposé au froid d'un des hivers les plus rigoureux.

Le tems étant plus doux, il entra, le 19 nivôse an 8, à sept heures du matin, chez un teinturier, hors de la ville de St. Sernin, n'ayant que les lambeaux d'une vieille chemise, reste de son habillement à la Caune, six mois auparavant. Le commissaire du gouvernement de cet endroit, Constant Saint-Estève, dans son rapport officiel au commissaire central, daté du 11 pluviôse an 8, témoigne „qu'il le trouva se chauffant avec plaisir, marquant de l'inquiétude, ne répondant à aucune question, ni par la voix ni par signe; mais cédant avec confiance à des caresses réitérées. On lui donna des pommes de terre qu'il jeta au feu pour les faire cuire; mais il ne voulut pas des autres alimens, tels que viande cuite et crue, pain de seigle et de froment, pommes, poires, raisins, noix,

und Gewiſſen, ohne irgend ein Mitgefühl oder eine Idee des Guten und Wahren, ſondern lebte bloß ſeinen thieri-

---

châtaignes, gland, panais, orange, qu'il flaira les uns après les autres. Il mangea les pommes de terre toutes brûlantes à demi-cuites, en les prenant au milieu des charbons ardens. Il manifestoit la douleur qu'il éprouvoit en se brûlant, par des cris inarticulés sans être plaintifs. Ayant soif, cet enfant se conduisit vers une cruche d'eau pour demander à boire, et dédaigna avec des marques d'impatience, le vin qu'on lui offroit. Son déjeûner fini, il court à la porte et s'enfuit de telle manière, qu'on eut bien de la peine à l'atteindre; mais il se laissa ramener sans témoigner ni peine ni plaisir. Il parut éprouver une sensation agréable à la vue du gland qu'on lui avoit présenté, et qu'il tint long-tems en sa main. Son air satisfait n'étoit troublé que par intervalles; son dénuement absolu, l'idée d'être privé du plein air, me firent juger, continue Saint-Estève, que ce garçon avoit vécu, dès sa plus tendre enfance, dans les bois, étranger aux besoins et aux habitudes sociales.

Le 20 nivôse, on le transféra à l'hospice de St. Afrique. Il étoit, selon Guiraud, véritablement muet. Quinze jours après, sa langue paroissoit plus déliée; il poussoit des cris. Il ne vouloit souffrir aucun habillement; il les quittoit, ou les déchiroit s'il ne pouvoit s'en débarrasser. Il lui répugnoit de coucher dans un lit; mais il s'y accoutuma peu à peu, et témoignoit de la joie lorsqu'on changeoit de drap. Il ne vivoit alors que de pommes de terre, de noix et de châtaignes crues, en flairant, comme font les singes, tout ce qu'il prenoit. Il s'habitua au potage trempé avec du pain bis. Quoique son existence fût douce, il tentoit toujours de s'échapper; deux fois il y réussit en partie,

ſchen und egoiſtiſchen Zwecken; aber er wußte dieſe ſehr

---

mais il fut atteint. Étant poursuivi dans les champs, et se voyant près d'être atteint, on l'a vu poser ses mains à terre et marcher à quatre pattes. Ce fait qui a été vu par le citoyen Nougairolles, administrateur de l'hospice, est ainsi rapporté par le citoyen Guiraud.

On fit transporter cet enfant à Rhodès, le 15 pluviôse an 8, et on en chargea le naturaliste Bonnaterre. Le ministre de l'intérieur ordonna ensuite de le transférer à Paris.

D'après des rapports très-récens, dit ce naturaliste, p. 29. et 30., qui m'ont été communiqués par des gens dignes de foi, et les bruits qui circulent dans le canton de ....., cet enfant appartient au nommé D..... N....., à M.....; il est né, dit-on, d'un mariage légitime; mais des parens inhumains l'ont abandonné depuis environ six ans, parce qu'il étoit privé du don de la parole. On désigne l'endroit où il se gîtoit pendant la nuit, et où il avoit ramassé des feuilles sèches pour se coucher. On connoît les champs et les jardins où il alloit chercher les pommes de terre, les navets; et on indique les chênes qui lui fournissoient du gland.

Tel est le précis des renseignemens recueillis sur l'origine de cet infortuné, continue Bonnaterre, p. 30.; nous n'avons, à la vérité que de fortes conjectures. ... Mais il paroît démontré qu'il a vécu pendant quelque tems dans l'état de nature, à l'instar des animaux, comme il est constaté par les rapports des commissaires de St. Sernin et de St. Afrique; par le témoignage de gens dignes de foi, et comme semblent d'ailleurs le prouver ses goûts, ses habitudes et sa manière de vivre.

Son nouveau genre de vie, (p. 48.) paroît favora-

geschickt zu erreichen; im Jahr 1817 konnte er zwar noch

---

ble à son développement et à sa santé. Il a beaucoup grandi pendant son séjour à Rhodès; son corps s'est fortifié. Lorsqu'il est arrivé à St. Afrique, il faisoit ses besoins par-tout où il se trouvoit; aujourd'hui, lorsqu'il sent ses besoins, il fait signe de lui ouvrir la porte pour les faire dehors.

Ce jeune garçon, qui paroît âgé de onze à douze ans, est assez bien conformé et fort pour son âge." ... P. 302. „Lorsqu'il veut impétueusement manger, fuire, ou aller dormir, alors il déploie de la vigeur et montre de l'impatience, de la promptitude, de la colère. Si on le contrarie, il se fâche, s'agite brusquement, trépigne, secoue la tête, mord, pince, égratigne, pleure et crie." ... P. 304. „Le regard un peu effaré ... ne se fixe sur rien, excepté sur sa nourriture, ou bien sur les objets qu'il cherche à éviter ou à prendre: alors un coup d'oeil assuré, un regard vif lui suffissent, car il paroît avoir la vue très-perçante. Il distingue très-bien de loin les personnes qui lui donnent quelque nourriture de celles dont il n'attend rien ...; il est maintenant très-gras. ... Cet état a fait perdre beaucoup d'agilité à notre jeune garçon; sa maigreur le rendoit bien plus ingambe, et il couroit très-rapidement. Ses mouvemens sont prompts, et même brusques, mais très-sûrs. Dans sa marche, ou plutôt dans sa course au trot plus ou moins vîte ... il se balance de chaque côté, ce qui facilite beaucoup sa démarche, comme on l'observe chez les coureurs. Il n'est jamais essoufflé. En courant vivement, il se penche en avant, et on ne l'arrête pas facilement lorsqu'il s'échappe." ... P. 306. s. „Il ne craindroit pas de sauter d'un étage pour s'enfuir, ce qu'il a fait plus d'une fois; mais une trop grande hauteur l'épouvante.

nicht in articulirten Worten ſich ausdrücken, verſtand aber

... P. 309. „Ses pouces sont un peu plus gros à proportion que dans les autres enfans. La flexibilité de ses doigts en tous sens est étonnante; ... et il s'en sert fort habilement. ... Il préfère d'être nu, même pendant la froidure de l'hyver. ... Il paroît insensible au grand froid, à la chaleur extrême; cependant je l'ai vu préférer l'ombre au soleil, et il aime à se chauffer." ... P. 315. s. „S'il sentoit le besoin de se débarrasser de ses excrémens, toute place lui étoit égale, ... cependant il ne se salit jamais au lit. Les animaux ont aussi soin de tenir propre le lieu où ils couchent. Il est singulier qu'il s'accroupisse toujours pour uriner, et se tienne droit pour faire ses gros besoins: maintenant on l'a appris à sortir pour cela. Il ne connoit pas la pudeur. ... Il hait les enfans de son âge; il les fuit sans cesse." ... P. 319. „Le jeune Aveyronnais est naturellement défiant et sur ses gardes, à moins que les personnes ne lui paroissent indifférentes. ... S'il craint quelque chose, il se jette dans les bras de son conducteur et le pousse vivement vers la chambre, où il cherche à s'enfermer et à rester seul. ... Un chien qui aboie ne lui fait pas peur, mais il reste sur ses gardes. ... S'il court, il ne semble pas faire grande attention à son chemin; cependant il ne bronche pas, et évite les obstacles sans y heurter. ... Ce qu'il porte sur ses mains, ... ne tombe, ni ne verse pas, quoique il court très-vîte; il a l'art de leur faire suivre l'impulsion de la marche précipitée sans secousse. S'il voit un bois, il fait tous ses efforts pour s'y enfuir, en poussant des accents de joie, de désir et de peine. Le feu fait plaisir à notre jeune Aveyronnais; quoiqu'il n'ait pas froid, il aime se chauffer (tous les animaux aiment le feu). ...

doch schon viele Dinge, und es traf bei ihm kein Zeichen des Stumpfsinns oder Blödsinns, noch einer andern Form

---

Quoique la langue de ce jeune sauvage soit bien conformée, et non pas adhérante au palais, il n'a d'autre langage que des sons inarticulés. Ses accents, qu'il fait entendre rarement, excepté dans quelque affection, sont assez bruyans, surtout ceux de colère, et de déplaisir; dans la joie il rit aux éclats; lorsqu'il éprouve du contentement, il fait entendre un murmure, une espèce de grognement. Il n'a pas des cris rauques, ni effrayans; presque tous sont gutturaux, et très-peu dépendent du mouvement de la langue. Il a des signes seulement naturels, et en très petit nombre, tels sont tous ceux des passions; mais il en a appris d'autres conventionels, depuis qu'il est pris. Ses accents naturels font présumer qu'il n'est pas muet, bien que les personnes muettes aient aussi quelques cris." ...

P. 524. „On a dit que le sauvage aveyronnais étoit sourd; mais on n'a pas fait attention qu'il entendoit fort bien tout ce qui est en rapport avec lui, avec sa nourriture, sa conservation, son bien être. Ainsi une noix qu'on casse derrière lui, un chien qui aboie sans qu'il le voit, une porte qu'on ouvre pendant l'obscurité, sont très-bien entendus de notre jeune garçon; mais qu'on parle, qu'on crie, qu'on chante, qu'on fasse de la musique, qu'on lui adresse la parole, qu'on l'assourdisse à ses oreilles, comme je l'ai fait, il n'y prend pas garde; il n'en marque aucune surprise, surtout s'il est occupé à manger. ... La seule chose qui puisse l'apprivoiser, est l'abondance de la nourriture; on ne peut dompter son ame indépendante, que par cette unique voie.

Tout ce qu'on donne à notre sauvage pour qu'il s'en nourrisse, tous les alimens connus ou inconnus qu'on

des Kretinismus im weitern Sinne zu; denn wenn (auch

---

lui présente, il les flaire, et n'admet que ce qui plaît à son odorat. ... Ce sens doit être très-perfectionné chez le jeune aveyronnais Joseph; et il est certain qu'il lui fait appercevoir dans les alimens, des odeurs dont nous n'avons peut-être aucune connoissance. Le goût doit être assez fin aussi, car il est ordinairement dans les mêmes rapports de perfection que l'odorat. D'ailleurs ces sens appartenant à l'appétit, seul but de l'homme naturel, comme celui des animaux, doivent s'être beaucoup plus développés que chez nous." ...

P. 528. „Notre jeune garçon gratte et creuse bien facilement la terre avec ses grands ongles pour en retirer des pommes de terres et d'autres racines, etc.; il aime beaucoup les fèves de marais, les choux, les pois, les châtaignes, les noisettes, les faînes, les noix, le gland, les haricots, les pommes de terre, etc.; il ne montre pas trop de goût pour le bled et les autres céréales. Il recherche principalement les fruits champêtres et les alimens naturels qu'on trouve à terre dans les forêts. On l'a vu manger par poignée la sciure fraîche de bois. Quelques personnes ont prétendu même qu'il ne dédaignoit pas l'écorce d'arbre; elles assurent l'avoir vu en manger. Il aime moins le pain que les fruits, et refuse constamment le pain blanc; mais il s'est habitué au pain bis de seigle, et il en mangeoit ordinairement deux livres et demie par jour, sans compter les autres nourritures. Ce qu'il y a de singulier, c'est qu'il refuse les pommes, les poires, les cerises, les groseilles, les prunes, etc., comme je m'en suis bien convaincu. Ce n'est pas par défiance, mais je pense que c'est parce qu'il ne les connoît pas, et qu'il n'en a pas trouvé dans les forêts. Si le besoin l'eût contraint à recourir à cette nourriture, et qu'il l'eût

nach Rösch a. a. O. S. 137. und 146.) „in den niedrig-

rencontrée communément, je ne crois pas qu'il l'eût rejetée, sur-tout après l'avoir bien flairée. Le sucre et les alimens qui en contiennent sont aussi refusés comme les précédens. Les assaisonnemens, le sel, le poivre, etc. et tous les ragoûts qui nous paroissent agréables et savoureux, déplaisent autant à son palais, que ses fruits acerbes nous rebuteroient. Pour ceux qui ont une écorce dure, il les écache avec une pierre, ce qu'il a appris des hommes; car auparavant il se servoit de ses dents. Il sait fort bien écorcer, avec ses grands ongles, les noix, les haricots, etc. qu'il mange; il y met beaucoup de dextérité, mais il ne cherche point la propreté, et son habillement n'est point ménagé.

Il étoit habitué à manger tout dans l'état de crudité, mais il préfère maintenant de faire cuire ses pommes de terre, ses haricots, etc. Il dévoroit aussi la chair toute crue, qu'il arrachoit à belles dents; à présent, il en mange un peu de la cuite, mais sans assaisonnement, sans pain; d'ailleurs, il aime incomparablement moins la viande que les fruits et les légumes, et il montre que l'homme est plus frugivore que carnivore; ce qu'indique en effet notre conformation, quoique plusieurs philosophes aient soutenu le contraire."

P. 330. s. „Sa boisson n'est que de l'eau pure et avec grande abondance. Pour boire il se plongeoit la bouche dans les rivières ou les fontaines; mais il sait à présent se servir d'un vase. Il refuse constamment les vins, la bierre, l'eau de vie, etc.; il trouve ces boissons très-mauvaises; et si on lui en fait prendre dans un vase fermé sans qu'il s'en doute, il les rejette aussitôt en faisant des signes de dégoût. On l'a un peu accoutumé au lait qu'il refusoit parce qu'il ne le connoissoit pas, ainsi que beaucoup d'autres choses.

sten Graden und Formen des Kretinismus die Vegetation

En mangeant des choses qui lui plaisent, cet enfant de la Nature se balance légèrement de chaque côté en faisant entendre un gromellement continu qui marque sa satisfaction: il a soin de mettre toujours ses fruits en tas, à mesure qu'il les mange; il les dispose ainsi fort adroitement. C'est un plaisir de lui voir porter à sa bouche avec ses petits doigts (car il ne se sert jamais d'aucun instrument) des pois ou autre menue nourriture; il s'y prend avec tant d'adresse qu'il n'en laisse jamais tomber une seule partie; il fait tout entrer dans sa bouche d'un seul coup de doigt, et ne mâche pas long-tems. Il est goulu et impatient quand il voit quelque aliment; il lui tarde de l'avaler; il cherche plutôt la quantité que la qualité.

Toujours il cherche à manger; il reçoit tout ce qu'on lui donne pour cela, à moins qu'on ne lui offre des alimens qu'il ne connoît pas. S'il a plus de nourriture qu'il n'en peut consommer, il la rassemble, il va la déposer, la cacher, l'enfouir en terre, sans jamais l'oublier le lendemain; à cet égard sa mémoire est infaillible. Il paroît ainsi qu'il faisoit des provisions lorsqu'il vivoit solitaire; il ne croit jamais avoir trop, et il semble avoir quelque prévoyance du besoin futur en faisant ainsi des cachettes. ...

J'avois voulu savoir si, mettant une autre personne avec notre sauvage, et si en partageant à chacun des deux une égale portion du même aliment, cet enfant de la Nature se contenteroit de sa part, s'il respecteroit celle de son voisin comme une propriété qui ne lui appartiendroit pas. Mais il n'est rien de tout cela, il n'a aucune idée de propriété, il cherche à tout posséder lui seul, parce qu'il ne se considère que seul. Il est ainsi très-enclin au vol et très-habile à déro-

beeinträchtigt iſt, und namentlich die Entwickelung und Er-

---

ber; s'il mange à une table, il a bientôt enlevé à ses voisins, fort subtilement et avec une grande prestesse, tout ce qu'il desire, quoiqu'il en ait déjà. Mais jamais il ne vole que des choses d'aliment; tout le reste, l'argent, l'or, les bijoux les plus précieux n'ont aucun mérite à ses yeux.

En tout il se borne absolument à ce qu'il connoît, et aux alimens qu'il a été forcé d'employer pour se nourrir. Mais il ne connoît qu'eux et refuse tout le reste. Cependant on l'a instruit depuis à se servir d'autres nourritures. Si on lui en présente de diverses sortes, il les flaire et les prend toutes, mais il mange premièrement celles qu'il préfère, laissant les autres pour les dernières suivant l'ordre dans lequel elles lui plaisent.

On croiroit peut-être qu'il témoigne quelque reconnoissance à celui qui lui donne à manger. Point du tout; il prend la nourriture, dans la main bienfaisante qui la lui offre, comme il la ramasseroit à terre; non qu'il s'imagine qu'on lui doive ce qui lui est donné, mais il semble croire que c'est parce que les autres n'en savent que faire. Il permet fort bien qu'on lui évite la peine de préparer, d'éplucher son aliment; mais il ne fait pas attention qu'on n'y est point obligé, ou qu'il doit en témoigner au moins quelque reconnoissance, ou que c'est la main d'une jolie femme, etc. Tout, tout ce qui n'est pas essentiel à lui-même et à sa vie lui est de la plus profonde indifférence; son coeur est entouré de l'insouciance comme de cent barrières d'airain qui l'isolent parfaitement.

Tous ses mouvemens, toutes ses affections n'ont absolument point d'autre but que de manger, de boire, se conserver et dormir. (Sa captivité y ajoute le dé-

nährung des Knochen- und Muskelsystems unvollkommen

---

sir de son indépendance.) Il ne cherche qu'à se nourrir, il ne desire que de manger; pendant toute la journée, il n'a que cette principale fonction en vue; elle remplit entièrement son être; elle est son unique désir, son suprême contentement; elle le subjugue entièrement. Tout ce qui n'a point de rapport à cette fonction n'est rien à ses yeux. Lui parlez-vous? il ne fait aucune attention, et il ne pourroit même répondre puisqu'il ignore le langage des paroles. Vous occupez-vous de lui? il ne s'embarrasse de personne au monde, pas même de celui qui le nourrit. Lui témoigne-t-on de l'amitié? il est parfaitement indifférent. Lui donne-t-on quelque chose à manger? il prend avidement sans marquer la plus légère reconnoissance. Il ne pense, ou pour mieux dire, il ne sent que lui seul; il est l'unité indivisible, l'égoisme pur; il ne s'attache à personne, à nul être au monde; il connoît son gardien parce qu'il lui donne à manger, parce qu'il a soin de lui, mais il n'a aucune amitié pour lui, de l'aveu même de cet homme. Il a quitté sans regret, sans marque d'attachement la femme qui l'avoit nourri pendant six mois; cependant il préfère l'homme qu'il connoît à celui qui lui est plus étranger.

Qu'on entoure, qu'on regarde, qu'on s'occupe de notre sauvage: il mange, il fait ses besoins, il se met à sa volonté sans vous regarder, sans fixer les yeux sur personne, sans acception d'âge, sans attrait pour le sexe, sans considération humaine, sans égard pour les rangs et nos préjugés."

P. 337. „On peut rien faire écouter ni comprendre à ce jeune homme, des objets qui n'ont aucun rapport direct à sa conservation ou à son aliment. Que lui importe tout le reste? Sa paresse, son insouciance

und fehlerhaft erſcheint, ſo iſt in den bedeutenderen Graden

pour ce qui ne lui est rien, est extrême; il ne s'en inquiète pas le moins du monde; mais il est plein d'activité pour ce qui lui est utile. Comment voudroit-on, par exemple, qu'il connût l'existence d'un Dieu? Qu'on lui montre les cieux, la verdure, l'immense étendue de la terre, les productions de la Nature, il ne considère rien dans tout cela s'il n'y a rien à manger; voilà le seul côté par où les objets extérieurs pénètrent dans son ame. ...

Je suis fâché de voir l'homme naturel si égoiste; mais j'ai dû le représenter tel qu'il m'a paru. Je ne suis point étonné de le trouver si paresseux, si insouciant pour toutes les choses dont il n'a que faire. De quoi voudroit-on qu'il se tourmentât lorsqu'il est repu? Peut-être le sauvage cherche alors son plaisir; mais cet enfant n'en connoît presque aucun autre, si ce n'est d'être chatouillé sur les côtés; encore n'est ce pas un plaisir bien attrayant pour lui; celui de manger surpasse incomparablement tous les autres; il s'y applique de toute son ame. ...

Un épicuréisme déterminé est donc le primitif état de notre espèce; elle ne cherche, comme tout animal solitaire, que sa satisfaction particulière; il est vrai que ses désirs sont extrêmement bornés, et que peu la contente. Tout est individuel, rien n'est général entre les êtres naturels.

Notre jeune Aveyronnais est-il sensible à la pitié? lui qui se concentre tout en lui-même, lui qui ne répand jamais son existence sur les objets qui l'environnent? On voudroit en vain le savoir, puisqu'il ne vit que pour lui seul. Son gardien ne l'a jamais vu donner de marque de pitié; non, sans doute, qu'il n'en soit pas susceptible, mais parce qu'il ne s'inquiète que

des Uebels immer auch und hauptsächlich die sensible Sphäre des Lebens, d. h. das höhere Nervensystem, sowohl das peripherische als das centrale, in der Ausbildung und Thätigkeit zurückgeblieben und verändert. Aeußere Eindrücke wer-

---

de lui-même, et qu'il ne veut pas détourner sa vue, ou son attention sur ce qui ne lui est pas indispensable. Cependant cette question-ci seroit de la plus haute importance à résoudre, pour connoître les penchans primitifs du coeur humain. Pour moi, j'ose croire que si ce jeune homme pouvoit sortir de sa léthargie morale si concentrée; s'il pouvoit jeter quelque regard d'intérêt sur ce qui l'entoure, il seroit aussi porté à la commisération que les enfans le sont communément." ...

P. 347. „Bien peu d'êtres à l'âge de notre sauvage sont aussi dépourvus de connoissance; et l'on peut dire que pour tout ce qui n'est pas en rapport avec sa vie et son bien-être, il est dans la plus profonde stupidité. Si ce n'étoit sa figure humaine qu'est-ce qui le distingueroit du singe? des appétits naturels remplissent toute son existence. C'est vraiment un pur animal borné aux simples sensations physiques; il n'a encore rien au-delà; quelles immenses barrières le séparent de nous! quelle route il lui reste à parcourir!"

Im Nouveau Dictionnaire d'histoire naturelle, t. 15. Paris 1817. p. 269. setzt Virey noch hinzu: Aujourd'hui, il comprend plusieurs choses, mais sans articuler des mots. ... Aujourd'hui cet individu est resté effaré, à demi sauvage, et n'a pu apprendre à parler, malgré les soins qu'on en a pris. Vgl. auch E. Itard, de l'éducation d'un homme sauvage, ou des premiers développements physiques et moraux du jeune sauvage de l'Aveyron, à Paris 1801. 8. Fortsetzung — Rapports sur les nouveaux développements et l'état actuel du sauvage de l'Aveyron. Paris 1807. 8.

den weniger lebhaft empfunden, die Sinne ſind weniger ſcharf, die Vorſtellungen weniger deutlich. Wenn es auf dieſe Weiſe ſchon an der Auffaſſung fehlt, ſo fehlt es noch viel mehr an der Zuſammenfaſſung und Vergleichung, und die Bildung von Begriffen geſchieht langſam und unvollkommen; ein Zuſtand, den wir mit dem Worte Stumpfſinn bezeichnen, mit dem aber immer auch eine Trägheit im Leiblichen, eine Schwäche der Muskeln, ein tappiger, ſchwankender Gang, eine Unbeholfenheit in allen Bewegungen verbunden iſt, an der man den Tölpel von Weitem erkennt. Der kretiniſche Blödſinn dagegen aber, d. h. der angeborne oder in früheſter Kindheit ſich äußernde Mangel an Intelligenz, beſteht in einer mangelhaften Entwickelung des Gehirns und ſeiner Function, die Verrichtungen des Nervenſyſtems zu einer Einheit zu verbinden, und es werden zwei Grundformen deſſelben unterſchieden: a) Blödſinn mit grobem, lymphatiſchem Habitus, Trägheit in allen Lebensverrichtungen, verkümmertem Wachsthum, Stumpfſinn, Uebelhörigkeit oder Taubſtummheit verbunden; b) Blödſinn mit feinem, ſchwächlichem Habitus, bedeutender Reizbarkeit und Beweglichkeit, mit mehr oder weniger atrophiſchem Knochenſyſtem und difformem, häufig in allen Dimenſionen zu kleinem Schädel. Bei beiden Arten des angebornen oder in früheſter Kindheit entwickelten Blödſinns befinden ſich alle dem animalen Leben dienenden Organe in einem Zuſtande der Schwäche, beſonders das Muskelſyſtem. Alle Blödſinnigen ſind muskelſchwach, zittern, haben einen unſichern Gang, ihre Muskeln ſind dünn, bloß, ſchlaff, hängend," u. ſ. w. Lauter Kennzeichen, welche weder bei dem Knaben von Aveyron, noch bei den andern bisher aufgezählten Verwilderten zu finden waren. Sollte aber auch der eine oder

der andere den Kretinen oder Blödsinnigen beizuzählen sein, so bleiben doch noch genug andere übrig, welche den a priori bewiesenen Satz, daß der Mensch bloß unter schon vernünftigen Menschen ein Mensch, seine Anlage zur Vernunft und Freiheit nur unter schon entwickelten Menschen entwickelt wird, auch a posteriori bestätigen.

Die naturwissenschaftliche Voruntersuchung setzt uns also in ein Chaos der Unwissenheit und Thierheit zurück, ja sie setzt uns noch unter die Thierheit herab, sofern das Thier seinen Instinct hat, und in was immer für Verhältnisse es gesetzt werde, ihm gemäß sich entwickelt, und von selbst zu den entsprechenden Kenntnissen gelangt, daher man bei ihm auch von angebornen Kenntnissen sprechen könnte, während der ganz isolirte Mensch, seiner Anlagen ungeachtet, einer tabula rasa gleicht, welche mit allem Möglichen beschrieben, oder einem leeren Gefäß, das mit jeglichem Inhalt erfullt werden kann; weßhalb denn auch zwar das Thier, seine Umgebung und Gesellschaft mag sein, welche sie will, nie aus seiner Art fällt, sondern, einige außerwesentliche Modificationen abgerechnet (vgl. oben S. 131. f.), sich selbst gleich bleibt *), der Mensch aber, bevor er unter den entsprechenden Einflüssen zur Freiheit und Vernunft erwacht ist, genau das wird, was seine Gesellschaft und seine Verhältnisse aus ihm machen, so daß, wie wir sahen, der seit dem dritten Jahr unter Wölfen Aufgewachsene auf allen Vieren ging, wie die Wölfe, und ihre Geschwindigkeit und

*) Der dem Menschen noch am nächsten stehende Affe macht als Hausthier diesem Vieles nach, was aber bloß äußerlich ist; er bleibt dessen ungeachtet in jeder Beziehung Affe, ohne je einen Funken von Vernunft in sich aufzunehmen.

Lebensart nachahmte und sich angewöhnte (s. oben S. 47. f.), der unter Schafen Aufgewachsene aber blöckte, wie die Schafe, sich nährte, wie die Schafe, und eine völlige Schafsnatur annahm (s. oben S. 51. f.), und ebenso die unter Bären aufgewachsenen Kinder nicht nur auf allen Vieren gingen, brüllten, sich nährten und geberdeten, wie die Bären, sondern auch zum Theil am ganzen Leibe haarig wurden, und längere Finger als gewöhnlich erhielten (s. oben S. 53 — 70.). Fand nun solche Verwilderung bei Kindern Statt, welche doch wol nicht sogleich nach der Geburt von der menschlichen Gesellschaft entfernt worden waren, sondern eine Zeitlang unter der Einwirkung schon entwickelter Menschen gestanden hatten: wie viel weniger konnten sich Solche zu Menschen entwickeln, welche nie einen schon entwickelten Menschen gesehen hatten? Die Physiologie konnte daher als ausgemachte Wahrheit aussprechen *):

„Des Menschen Bestimmung ist, in Geselligkeit zu leben, und unter Anleitung in seiner Kindheit, und überhaupt im Umgang mit seinen Mitmenschen, seine Anlagen zu demjenigen Charakter auszubilden, der eben dadurch, weil er den Menschen über die Thierwelt erhebt, als Humanität bezeichnet wird. Auch unter den rohesten Nationen mangelt dieser Charakter nicht ganz, wenn er auch auf einer tiefen Stufe zurückgedrängt bleibt. Wenn aber der Mensch von frühester Kindheit, und wenigstens von der Lebensperiode an, von welcher ihm Eindrücke in dem Gedächtniß erhalten bleiben, aller Gemeinschaft mit andern Menschen entzogen ist, bleibt er auch in den Banden der thierischen Natur, und diese entwickelt sich dann im Körperlichen um so kräftiger, je weniger seine Triebe auf etwas Anderes, als die dringendsten Bedürf-

*) Pierer, Medizinisches Realwörterbuch, I. Bd. 8. 1829. S. 557.

nisse seiner Selbsterhaltung sich richten. Dies lehrt insbesondere die Geschichte einzelner unglücklicher Wesen, welche in früher Kindheit in der Wildniß, von Menschen verlassen, einzig ihrem guten Glück ihre Selbsterhaltung zu danken hatten, das dann gewöhnlich fast wie durch ein Wunder sie den Gefahren entzog, die ihrem kümmerlichen Dasein auf jedem ihrer Schritte drohten."

Allein billig dringt sich hier die Frage auf:

§. 7. Kann nicht schon das bloße Zusammensein mehrerer Menschen ihre Anlagen zur Entwickelung bringen?

Diese Frage kann nicht so leicht durch bloße Erfahrungen entschieden werden. Zwar steht in einiger Beziehung zu derselben der Versuch, der schon im Alterthum mit zwei isolirten Kindern angestellt worden sein soll; Herodot erzählt nämlich (II, 2.):

„Die Aegypter hatten, bevor Psammetich über sie König war, den Glauben, sie seien die allerältesten Menschen. Seitdem aber König Psammetich hat wissen wollen, wer die ältesten seien, glauben sie, die Phrygier seien älter als sie, und sie als die übrigen. Als nämlich Psammetich auf dem Wege der Erkundigung keine Spur davon auffinden konnte, wer die ältesten Menschen seien, ersann er folgenden Kunstgriff. Zwei neugeborne Knäblein von den nächsten besten Leuten gab er einem Hirten, der sie bei seinen Herden in der Art ernähren sollte, daß er ihm aufgab, Niemand dürfe vor ihnen einen Laut hören lassen, sie müßten für sich in einer einsamen Hütte liegen, und er zur Stunde ihnen Ziegen zuführen; wenn er sie aber mit Milch gesättigt, seinen sonstigen Verrichtungen nachgehen. Dies that Psammetich, und gab es so auf, um an den Knäblein, wenn sie über das undeutliche Lallen hinaus wären, zu hören, in welchen Laut sie zuerst ausbrächen. So geschah es denn auch. Denn als es eine Zeit von zwei Jahren war, daß der Hirt dies vollzog, und derselbe die Thür

öffnete und eintrat, fielen die beiden Knäblein ihn an, und riefen Bekos (βεκὸς ἐφώνεον), wobei ſie die Hände ausſtreckten. Wie dann dies der Hirt zum erſten Mahl hörte, ließ er's gehen. Als aber bei wiederholtem Beſuchen und Abwarten dieſes Wort immer wiederkam, ſo zeigte er es endlich ſeinem Gebieter an, und führte, auf deſſen Geheiß, die Knäblein vor ſein Angeſicht. Nun hörte es Pſammetich ſelber, und erkundigte ſich, welche Menſchen etwas Bekos nennen; worauf er erfuhr, daß die Phrygier das Brot ſo nennen. So räumten die Aegypter ein, beſonders in Erwägung dieſer Geſchichte, daß die Phrygier älter ſeien, als ſie.

5. Dieſen Hergang der Sache habe ich von den Prieſtern des Hephäſtus in Memphis gehört. Die Hellenen aber ſagen unter anderem thörichten Zeug, Pſammetich habe Weibern die Zungen ausgeſchnitten, und dann die Knaben von dieſen Weibern pflegen laſſen. ... Ich habe auch nach Thebä und nach Heliopolis wegen des Nämlichen mich gewendet, weil ich wiſſen wollte, ob es mit dem, was ich in Memphis hörte, übereinkomme. Denn die zu Heliopolis ſollen die größten Geſchichtskundigen unter den Aegyptern ſein."

Mit Recht bemerkt aber hiegegen Suidas *), der

---

*) Suidas, Lexicon, bei dem Worte Βεκκεσελήνε. (Ed. Cantabrig. 1705. I. p. 428.) Nach ihm hatte Pſammetich die Knaben in eines ſeiner Gemächer eingeſchloſſen, und außer allen Verkehr mit Menſchen geſetzt; nach drei Jahren aber ließ er einen ſeiner Vertrauteſten hineingehen, dem ſie dann βέκκος entgegenriefen. Der Scholiaſt zu den Wolken des Ariſtophanes erzählt dieſe Geſchichte auch, ſchickt ihr aber eine ähnliche von dem ägyptiſchen Könige Seſonchoſis voraus, und nennt in beiden das Wort Bek, das auch bei den Paphlagoniern das Brot bezeichne. Er ſagt nämlich bei Vers 397.: Βεκκεσελήνε. Σεσογχωσις ὁ βασιλευς των Αἰγυπτιων κοσμοκρατωρ γεγονως, ἠθελησε γνωναι τους ἀρχαιοτερους των ἀνθρωπων. και τροφον τινα

dieſe Geſchichte auch erzählt, die Knaben hätten vielleicht einen ähnlichen Laut von den Ziegen gehört, und ihn nachgeahmt, und das Zuſammentreffen mit einem phrygiſchen Worte ſei dann ein bloßer Zufall geweſen.

Auf der andern Seite waren ja die Kinder, wenn die Geſchichte wahr iſt, erſt zwei, höchſtens drei Jahre alt, könnten alſo weder für, noch gegen beweiſen. Von jenen beiden wilden Knaben, welche auf den Pyrenäen gefunden wurden, iſt weiter nichts bekannt, als daß ſie auf allen Vieren krochen, und leicht, wie die Gemſen, von einem Felſen zum andern ſprangen (ſ. oben S. 74. f.); wogegen das wilde Mädchen, das man in der Champagne auffing, nachdem es vorher lange nicht nur mit einem andern wilden Mädchen, ſondern auch, wenigſtens vorübergehend, mit ſchon entwickelten Menſchen zuſammen geweſen war, ſchon mehr der Folgerung Raum giebt, daß das bloße Zuſammenſein mit andern Menſchen die urſprüngliche Anlage zur Vernunft noch nicht entwickle *). Indeſſen bliebe immer noch die Möglichkeit, daß dieſe ſich bei längerem Zuſammenſein von ſelbſt nach und nach aufſchließen würde. Auch

---

γλωττοτομησας ἀπεκλεισε μετα βρεφους. αὐξηθεντος οὖν και βοωντος βεκ, ἠκουσε και ἔγνω ὁ βασιλευς, ὅτι ἀρχαιοτεροι ἦσαν οἱ Παφλαγονες. παρ' αὐτοις δε ὁ ἀρτος βεκ λεγεται, κ. τ. λ.

*) Vgl. oben S. 98. f. 107 — 111. Auch L. Racine ſpricht ſich hierüber aus a. a. O. p. 46. und bemerkt p. 49. noch: „Après avoir répété qu'elle ignoroit d'où elle venoit, n'ayant jamais vu que des forêts, où elle avoit vécu avec une compagne de son âge, elle raconta comment elle l'avoit perdue; ce qu'elle m'a raconté dans la suite de la même façon.

von jenem wilden Paar, das im Jahr 1646 in den Gebirgen der Dauphiné gesehen wurde, wissen wir nichts weiter, als daß es am ganzen Leibe behaart war *). Wich-

---

*) Bergk und Baumgärtner a. a. O. VII, 4. S. 320—322. „Im Jahr 1646 gingen sieben Holzhauer in den Wald la Combe, um daselbst Holz zu fällen. Auf einmahl hörten sie eine sehr angenehme, aber undeutliche Stimme, die Einen von ihnen bewog, sich der Gegend zu nähern, wo sie herkam. Kaum war er dreißig bis vierzig Schritte fortgegangen, so erblickte er eine Weibsperson, die über dem ganzen Körper, einen kleinen Raum unter den Augen ausgenommen, haarig war. Ihre Kopfhaare hingen in langen Locken über den Rücken herab; sie hatte hängende Brüste, welche zu verrathen schienen, daß sie ein säugendes Kind haben mußte, und ihre Füße waren sehr klein. Der Holzhauer blieb acht bis zehn Schritte von dieser Person stehen, und betrachtete sie länger als eine halbe Stunde, ohne daß sie darüber beunruhigt schien. Ihm aber fehlte es an Muth, sich ihr zu nähern; er kehrte also zu seinen Kameraden zurück, und erzählte ihnen, was er gesehen hatte. Einer von ihnen, der beherzter war, als der Erste, nahm sich vor, den andern Tag wieder in den Wald zu gehen, um sich, wo möglich, besser von der Sache zu unterrichten. Er ging wirklich hin; kaum hatte er einige Hiebe mit der Axt in einen Baum gethan, so hörte er von weitem die Stimme der Wilden. Er näherte sich ihr in Begleitung eines andern Holzhauers, der mit ihm gegangen war, sah die Wilde, lief auf sie zu, und als sie ihm entwischen wollte, ergriff er sie bei den Haaren und zog sie zurück. Sie stieß ein fürchterliches Geschrei aus und machte eine Bewegung mit der Hand, um ihren Mann herbeizulocken, der auch sogleich mit starken Schritten herbeikam und einige Wurzeln, die er in der Hand hielt, fallen ließ. Der eine von den Holzhackern

tiger sind aber die Berichte über ganze Völker, welche weder Vernunft, noch Sprache, weder menschliche Gefühle, noch die zum Leben nothwendigen Künste zeigten, und nichts als die Gestalt und Haltung mit andern Menschen gemein hatten, ja zum Theil sogar am ganzen Körper mit Haaren bewachsen waren, und auf allen Vieren krochen *).

---

lief davon; der andere aber, der sich allein sah, fing an sich zu fürchten und ließ die Wilde los. Ihr Mann nahm sie sogleich bei der Hand, und Beide flohen mit erstaunlicher Geschwindigkeit auf die Spitze des benachbarten Felsens. Unterwegs waren sie auch einigen Bauern zu Gesichte gekommen, die in einer Entfernung von drei- bis vierhundert Schritten vorübergingen. Der Holzhauer, der die Wilde ergriffen hatte, erzählte, es habe dieselbe einen stinkenden Athem gehabt, und sowohl sie, als ihr Mann seien klein, aber stark von Gliedern gewesen. Die Haare, womit ihr Körper bewachsen war, waren ungefähr sechs Linien lang, schwarz, und an den Spitzen weiß.

*) Vgl. Prichard, J. C.. Researches into the physical history of mankind. 3. Ed. I. Lond. 1836. p. 169 — 177. (Naturgeschichte des Menschengeschlechts. Nach der dritten Auflage des englischen Originals mit Anm. u. Zusätzen von D. R. Wagner. I. 1840. S. 211 — 215.), wo die aufrechte Stellung, die Sprache, der Gebrauch des Feuers, künstlicher Kleider, Waffen, die Kunst, Thiere zu zähmen, als äußere; seine Gefühle und Sympathien aber, das innere Bewußtsein und der Geist, so wie die daraus hervorgehende Lebensweise und Thätigkeit, als die wahren und wesentlichen Eigenthümlichkeiten des Menschen bezeichnet sind, und p. 175. (S. 215.) besonders aufmerksam gemacht wird auf „eine überall mehr oder weniger deutlich wahrnehmbare Rücksichtnahme auf einen Zustand nach dem Tode und auf einen von barbarischen sowohl, als civilisirten Nationen angenommenen Einfluß, der

So geben verſchiedene alte Schriftſteller als alte Sage wieder, daß die erſten Menſchen oder die Menſchen der Vorwelt, von welchen man noch etwas weiß, wie die wilden Thiere umher irrten, und ſich wie dieſe nährten, und mit ihnen in Freundſchaft lebten, ohne Wohnung und ſelbſt ohne Bedeckung *). Selbſt von den Griechen erzählt Pau-

---

von unſichtbaren Urſachen auf den gegenwärtigen Zuſtand, wie auf die künftige Beſtimmung, ausgeübt wird."

*) Lucretius, de nat. rerum. V, 929. ss.

Multaque per coelum Solis volventia lustra
Volgivago vitam tractabant more ferarum. Etc.

Cicero, de inventione, L. I. c. 2. Fuit quoddam tempus, cum in agris homines passim bestiarum more vagabantur, et sibi victu ferino vitam propagabant; nec ratione animi quidquam, sed pleraque viribus corporis administrabant. Nondum divinae religionis, non humani officii ratio colebatur: nemo nuptias viderat legitimas: non certos quispiam adspexerat liberos: non jus aequabile quid utilitatis haberet, acceperat. Ita propter errorem, atque inscientiam coeca ac temeraria dominatrix animi cupiditas, ad se explendam viribus corporis abutebatur, perniciosissimis satellitibus.

Diodorus Siculus, Biblioth. L. I. c. 8. *Τους δε ἐξ ἀρχης γεννηθεντας των ἀνθρωπων φασιν ἐν ἀτακτῳ και θηριωδει βιῳ καθεστωτας, σποραδην ἐπι τας νομας ἐξιεναι, και προσφερεσθαι της τε βοτανης την προσηνεστατην και τους αὐτοματους ἀπο των δενδρων καρπους ... της φωνης δ' ἀσημου και συγχεχυμενης οὐσης, κ. τ. λ.*

So auch ſchon Critias bei Sextus Empir. adv. Matth. IX, 54.

Ἠν χρονος ὁτ' ἠν ἀτακτος ἀνθρωπων βιος
Και θηριωδης, ἰσχυος θ' ὑπηρετης.

Vitruvius, de architectura, L. II. c. 1. Homines,

sanias *), sie seien früher wilde Menschen gewesen, die wilde Früchte und Wurzeln aßen. Sie lebten auf dem Feld unter freiem Himmel, und verkrochen sich nur bei schlechter Witterung in Klüfte und hohle Bäume. Pelasgos soll der erste gewesen sein, der sie lehrte, Eicheln zu essen, Hütten zu bauen, und sich mit Thierfellen einiger Maßen zu bedecken. Phoroneus that dasselbe an den Wilden, die in dem nachmaligen Argos wohnten **). Aus der chinesischen Geschichte wissen wir, daß dort vor undenklichen Zeiten Yu-tschao die Menschen Hütten bauen lehrte, Suitschin durch Aneinanderschlagen zweier Stücke Holz das Feuer entdeckte, eine Art Knotenschrift erfand, und eine Unterrichtsanstalt gründete, später aber Fo-hi das Volk in der Viehzucht und Musik unterrichtete, und die Ehe und eine ordentliche Regirungsverfassung einführte. Einen ähnlichen Namen erwarben sich, nach Diodor von Sicilien, Osiris und Isis bei den Aegyptern ***). Was Herodot (IV, 184.) von den Atlanten (oder nach einer später beliebten Lesart: Ataranten) in Libyen sagt:

„Sie allein unter den Menschen, von welchen wir wissen, sind namenlos. Nämlich insgesammt haben sie den Namen Ataranten; einzeln aber hat keiner einen Namen für sich. Diese fluchen der Sonne, wenn sie über ihnen steht, und stoßen allerlei Schimpfreden gegen sie aus, weil sie mit ihrer Glut sie verzehre, sowohl die Menschen, als das Land.

---

veteri more, ut ferae, in sylvis et speluncis, et nemoribus nascebantur, ciboque agresti vescendo, vitam exigebant.

*) Pausanias, Graeciae descriptio, L. VIII. c. 1. 599. (Ed. Siebelis V. III. p. 271.)

**) ibid. L. II. c. 15. 145. (Ed. Siebelis I. p. 267.)

***) Diodorus Siculus, Bibliothecae hist. Lib. I, 14.

... Die Atlanten ſpeiſen, ſagt man, nichts Lebendiges, und ſehen keine Traumgeſichte":
das ſagen Plinius, Mela, und Solinus *), beide zuſammennehmend, bloß von den Atlanten, ihren Nachbarn. Auch den Troglodyten oder Höhlenbewohnern ſprechen ſie die Sprache ab. So Herodot (IV, 183.):

„Die Garamanten jagen auch die höhlenbewohnenden Aethiopier (τους Τρωγλοδυτας Αἰθιοπους) mit Viergeſpannen. Die höhlenbewohnenden Aethiopier ſind nämlich die ſchnellfüßigſten unter allen Menſchen, von welchen Kunde zu uns gelangt iſt. Die Speiſe dieſer Troglodyten aber ſind Schlangen und Eidechſen, und derlei kriechende Thiere mehr. Ihre Sprache aber hat mit keiner andern Aehnlichkeit, ſondern ſie ſchwirren, wie die Fledermäuſe."

Plinius dagegen ſpricht ihnen, indem er unmittelbar fortfährt, Sprache überhaupt geradezu ab **).

---

*) Plinius, natur. histor. V, 8. Oppidum Mavin quidam solitudinibus imposuerunt, Atlantas juxta eos, Aegipanas semiferos, et Blemmyas, et Gamphasantas, et Satyros, et Himantopodas. Atlantes degeneres sunt humani ritus, si credimus. Nam neque nominum ullorum inter eos appellatio est, et Solem orientem occidentemque dira imprecatione contuentur, ut exitialem ipsis agrisque: neque insomnia visunt, qualia reliqui mortales. Ebenſo Solinus, c. 45. Pomp. Mela I, 8. „Ex his qui ultra deserta esse memorantur, Atlantes solem execrantur, et dum oritur, et dum occidit, ut ipsis agrisque pestiferum. Nomina singuli non habent: non vescuntur animalibus: neque illis in quiete qualia caeteris mortalibus visere datur.

**) V, 8. Troglodytae specus excavant. Hae illis domus, victus serpentium carnes, stridorque, non vox: adeo sermonis commercio carent. Ebenſo Mela I, 8. Troglodytae, nullarum opum domini, strident magis

Diodor von Sicilien mahlt den thierischen Zustand dieser und anderer wilden Völker noch weiter aus, und sagt *) von den Ichthyophagen, welche die afrikanische Küste von Karmanien und Kedrosien bis an den arabischen Meerbusen bewohnten, und hier von dem glücklichen Arabien, dort von den Troglodyten eingeschlossen wurden: „Einige von ihnen gehen nackt, und haben, wie die Viehherden, Weiber und Kinder unter sich gemein, ... ohne alle Idee des Unanständigen und Anständigen. ... Bei der Menge der Nahrungsmittel, und der Leichtigkeit, sich dieselben zu verschaffen, sind sie aller Mühe und Arbeit ledig. Aber jeden fünften Tag begeben sie sich herdenweise in die Thäler herab, um hier in süßem Wasser, zu welchem auch die Nomaden ihre Herden führen, sich satt zu trinken. Auch diese ihre Reise unterscheidet sich nicht von der der Viehherden, indem sie dabei alle ein rohes, sinnloses Geschrei ausstoßen. ... Ihr höchstes Gut ist, sich mit dem zu füllen, was ihnen fehlt, ohne außerdem noch ein anderes Vergnügen zu suchen. Bei den Tränkstätten der Nomaden angekommen, füllen sie sich die Bäuche so sehr mit Wasser, daß sie vor Beschwerde kaum zurückkehren können, und an diesem Tage nichts Anderes kosten, sondern schwer athmend, wie Trunkene, herum liegen. Am folgenden Tag aber keh-

---

quam loquuntur, specus subeunt, alunturque serpentibus. Vgl. I, 4. Primos ab oriente Garamantes, post Augilas et Troglodytas, et ultimos ad occasum Atlantas audimus. Intra (si credere libet) vix jam homines, magisque semiferi, Aegipanes, et Blemmyes, et Gamphasantes, et Satyri, sine tectis passim ac sedibus vagi, habent potius terras, quam habitant.

*) Diodorus Sic., Bibl. hist. III, 14 — 16.

ren sie zu ihrer Fischnahrung zurück, und in dieser Weise dreht sich ihr ganzes Leben im Kreise herum."

Von einem andern, vom arabischen Meerbusen entfernteren, Volke erzählt er (III, 17. 18.), sie seien noch wilder, indem sie zwar auch von Fischen leben, aber keines Getränkes bedürfen noch begehren, und gegen jeden Schmerz unempfindlich seien, wie dies nicht nur viele ägyptische Kaufleute, welche dahin gekommen, sondern auch, nach Agatharchides, Simmias bestätigt habe, den Ptolemäus III. der Erkundigung wegen mit Gefolge dahin geschickt. Dieser A. sage unter Anderem auch, sie ständen außer allem Verkehr mit Fremden, und hätten keine Sprache, sondern deuten bloß durch gewisse Bewegungen ihrer Hände an, was sie wollen; auch lebten sie im besten Vernehmen mit den Seehunden, fangen in Gemeinschaft mit ihnen Fische, lagern sich mit ihnen, und theilen sich mit ihnen in die Pflege der Kinder. Einige wohnen in Höhlen, Andere unter Wallfischgerippen, Andere unter Baumzweigen, Andere endlich unter Moos oder Meergras. Ihre Todten geben sie den Fischen preis.

Auch von den Hylophagen sagt er (III, 23.) sie gehen nackt, und haben Weiber und Kinder gemein. Mit diesen ziehen sie aus, erklettern die Gipfel der Bäume, fressen deren zarte Zweige, und schwingen sich mit der größten Leichtigkeit und Geschwindigkeit von einem Baum zum andern, und lassen sich dann unverletzt wieder herab.

Von den Carmanen, den Nachbarn jener Fischfresser, (s. oben S. 158.) sagt Pomponius Mela *) ebenso, sie

---

*) Lib. III, 8. (wo er von dem Persischen Meerbusen handelt): Carmani navigantibus dextra positi, sine veste

hätten keine Kleider, keine Früchte, kein Vieh und keine bestimmten Wohnsitze, und seien unter dem Kopfe am ganzen Leib mit Haaren bewachsen.

Solche haarige Waldmenschen, ohne Sprache, gab es nach Plinius und Andern auch in Indien *).

Dürften wir dem Rabbi Benjamin von Tudela glauben, so gab es noch im zwölften Jahrhundert in Afrika ein Volk, das sich von seinen oben genannten Vorfahren wenig oder gar nicht unterschied. Er sagt **): „Zum Lande Assuan (אסואן) ... führt der Weg durch die Wüste

---

ac fruge, sine pecore ac sedibus, piscium cute se velant, carne vescuntur, praeter capita toto corpore hirsuti.

*) Plinius, nat. hist. VII, 2. „Praecipue India Aethiopumque tractus miraculis scatent. ... Choromandarum gentem vocat Tauron, silvestrem, sine voce, stridoris horrendi, hirtis corporibus, oculis glaucis, dentibus caninis. Aul. Gellius, noctes atticae, IX, 4. Egreditur omnem modum admirationis, quod ... illi scriptores gentem esse ajunt, apud extrema Indiae corporibus hirtis et avium ritu plumantibus, nullo cibatu vescentem, sed spiritu florum naribus hausto victitantem. Solinus, Polyhistor. c. 60. (ed. Francof. 1603. P. III. p. 115.) Megasthenes per diversos Indiae montes esse scribit nationes capitibus caninis, armatas unguibus, amictas vestitu tergorum. Ad sermonem humanum nulla voce sed latratibus tantum sonantes asperis, rictibus. ... Sunt qui silvestres, hirci corpora [Andere lesen: hirti corpore], caninis dentibus, stridore terrifico.

**) The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela. Translated and edited by A. Asher. Vol. I. London and Berlin 1840. p. 96. 2.

Scheba längs dem Strom Piſchon (Nil), der von dem Lande Kuſch (Aethiopien) herabkömmt. Es hat einen König, den man den Sultan von Chabaſch (חבש) nennt, und einige Bewohner gleichen dem Vieh in jeder Beziehung. Sie nähren ſich von den Kräutern, die an dem Fluſſe Piſchon wachſen, und gehen nackt auf den Feldern umher, und haben keine Vernunft (דעת), wie andere Menſchenkinder. Sie begatten ſich mit ihren Schweſtern und mit Allen, die ihnen aufſtoßen. Das Land iſt ſehr heiß, und wenn die Männer von Aſſuan einen Einfall in ihr Land machen, ſo bringen ſie Brot, Roſinen und Feigen mit ſich, und werfen ſie ihnen vor; und wenn ſie dann über dieſe Speiſen herfallen, ſo fängt man ſie und führt ſie in's Land Aegypten und in die Reiche rings umher; ſie ſind die ſchwarzen Sklaven, die Kinder Chams."

Allein es iſt nicht unmöglich, daß, was hier von Menſchen geſagt iſt, bloß von den ſchwarzen Affen gilt, die von dorther ausgeführt werden *).

Die Berührung mit andern Völkern oder Menſchenracen

---

*) Ebendaſelbſt, Vol. II. Notes etc. 1841. p. 194. „Dans la Nubie, dit ailleurs Massoudi, dans la partie supérieure de l'Abyssinie, près des sources du Nil, on trouve une espèce de singes que l'on appelle Nubiens. Ils sont de petite taille, et d'une couleur noire peu foncée, comme le teint des Nubiens. C'est cette espèce de singe que les batteleurs mènent avec eux" etc. (Quatremère II. 30.) — If we compare this extract with the text of R. Benjamin ... we are inclined to suppose, that our author made a ludicrous mistake by misunderstanding his source, and applying to men, what was originally stated in reference to beasts.

mußte nothwendig Veränderungen in jenen Wilden hervorbringen. So unterwarf sich die seit Jahrtausenden von Asien her eindringende Race die Eingebornen von Afrika, wo sie dieselben antraf. „Die Neger wurden unterjocht und zu Sklaven gemacht. Seit alter Zeit wurden sie theils gewaltsam durch förmliche Menschenjagden, theils auf dem Wege friedlichen Verkehrs, scharenweise ihrer Heimath entrissen, und in ferne Lande versendet. Wo dies nicht der Fall war, wo sie mit den Eroberern und Herren zusammenwohnen, sind sie jedoch immer die Diener, und nicht viel mehr, als die ersten Hausthiere. So finden wir bei den Braknasmauren in Westafrika die negrische Urbevölkerung als die arbeitende Klasse, Zenaghen, die stets einem mauriſchen Herrn unterthänig sein müssen, obgleich sie dieselben wechseln dürfen" *).

Marco Polo von Venedig gedenkt in seiner Reisebeschreibung noch eines Landes in Asien, von ihm Ferlech genannt, dessen Bergvölker keine Gesetze hatten, und ein thierisches Leben führten, was ihnen Morgens zuerst aufstieß, verehrten, und das Fleisch jeglichen Thieres, auch der Menschen, fraßen **). So bemerkt auch noch Mat-

*) Caillé, voyage à Tombouctou, I, 158. S. Klemm, G., allgem. Culturgeschichte der Menschheit. III. 1844. S. 214.

**) Marci Pauli Veneti de regionibus orientalibus Libri III. (Novus orbis regionum atque insularum veteribus incognitarum. Basil. 1532. p. 330.) L. III. c. 14. p. 401. Habitatores Regni Ferlech qui montana occupant, nullam habent legem, sed bestialiter viventes, quicquid illis mane primo occurrit adorant, comeduntque carnem omnium animalium mundorum et immundorum, atque carnes humanas. Qui vero in maritimis habitant locis, Mahumeti sunt addicti legi, quam ex Saracenis negociatoribus illuc divertentibus didicerunt.

thias von Michov von den Völkern Scythiens, welche Iwan I. dem russischen Zepter unterwarf, sie leben ganz vernunftlos, wie die wilden Thiere, haben übrigens doch einen Götzendienst *).

Die übrigen wilden Völker, welche Eratosthenes, Aldrovandi, G. Schott und Andere noch hieher rechnen, sind entweder, wo nicht die Geschöpfe offenbarer Erdichtungen, doch zu wenig verbürgt, oder gehören sie zu den

---

*) Matthiae a Michov, Medicinae Doctoris, et Canonici Cracoviensis, de Sarmatia Asiana atque Europaea Libri duo (in dem Werke: Novus orbis regionum ac insularum veteribus incognitarum. Basil. 1532. p. 482.) L. II. c. 5. p. 530. Post Moscoviam sunt gentes et regiones inter septentrionem et orientem in fine Asiae septentrionalis, quae proprie Scythia dicitur, principi Moscoviae subjectae, per Ivan ducem Moscoviae principaliter subjugatae, scilicet Perm, Baskird, Czriremissa, Juhra, Corela. Perm ... fuit regio idola colens, quam Ivan dux Moscorum citra annos viginti baptisma percipere coëgit. ... Aliae vero regiones praeexpressae in infidelitate et idololatria persistunt. Colunt solem, lunam, stellas, bestias sylvarum, et quod eis occurrit: habent propria linguagia et idiomata. ... In his regionibus non arant, non seminant, panes non habent nec pecunias: feris sylvarum, quae apud eos abundant, vescuntur, et non nisi aquam bibunt: morantur in densis sylvis, in tuguriis ex virgultis factis. Et quia sylvae illas terras contexerunt, homines sylvestres et ferinos effecerunt. Sunt velut bestiae ratione non utentes: vestimenta de lana non habent: pellibus teguntur rude et grosse, consuentes varias pelles in simul, ex lupo, cervo, urso, sabellis et scismis et caeteris, prout fors obtulerit.

Affen *). Die Buſchmänner aber und die Peſcherähs, welche wol heut zu Tage auf der unterſten Stufe der Cultur ſtehen, ſo wie die Wilden der Urwälder Amerika's, die Polarmenſchen und die Südſee-Inſulaner, haben ſchon eine Sprache, und, wie es ſcheint, mit Ausnahme der Buſchmänner, auch einige Begriffe von übermenſchlichen Weſen, die auf ſie Einfluß haben, wenn man nämlich den Glauben an böſe Geiſter, den Bougainville den Peſcherähs zuſchreibt, dahin ziehen will **); wogegen man bei den Buſchmännern bis 1799, da das Evangelium in einigen Gegenden Eingang fand, wohl den kraſſeſten Aberglauben,

---

*) Lycosthenes, Conrad., Prodigiorum ac ostentorum Chronicon. Basil. 1557. p. 4. ss. Aldrovandi, Ulyss., Monstrorum historia. Bonon. 1642. p. 19. ss. Schotti, Gasp., Physica Curiosa, sive Mirabilia naturae et artis. Herbipol. 1662. p. 441 — 445.

**) In Hinſicht der geiſtigen Anlagen, wie des Charakters der Peſcherähs ſtimmen faſt alle Reiſenden darin überein, daß ſie dieſelben ſich kaum über die Thiere erheben laſſen. „De tous les sauvages que j'ai vu dans ma vie," ſagt Bougainville, „les Pécherais sont les plus dénués de tout: ils sont exactement dans ce qu'on peut appeler l'état de la nature." „Ils ne temoignèrent, heißt es bei ihm, aucune surprise ni à la vue des navires ni à celle des objets divers qu'on y offrit à leurs regards." Ob ſie an einen Gott und an eine Fortdauer der Seele nach dem Tode glauben, weiß man nicht; doch ſagt Bougainville von ihnen: „Nous avons cru remarquer qu'ils sont superstitieux et croient à des génies malfaisans, aussi chez eux les mêmes hommes, qui en conjurent l'influence, sont en même-tems médecins et prêtres. Vgl. G. M. S. Fiſcher in der Allg. Encyklopädie der Wiſſenſchaften u. Künſte, Sect. III. Thl. 18. 1845. S. 288 — 291.

aber keine Vorstellung von dem Dasein eines höchsten Wesens entdeckt hatte *), wie denn auch ihre Sprache sehr arm und bloß ein widerliches Gemisch von tiefen Kehl-, Nasen- und Schnalzlauten ist, und von keinem andern Volk verstanden wird, ja selbst die einzelnen Kraals bis zur Un-

---

*) Reisen im südlichen Afrika in den Jahren 1803, 1804, 1805 und 1806, von Hinrich Lichtenstein. Thl. II. 1812. S. 328., wo er sagt, „daß sie keine Vorstellung von dem Dasein eines höchsten Wesens haben, sondern in gröberem Aberglauben befangen sind, als selbst die Kaffern;" vgl. mit S. 96., wo er erzählt, daß eine Buschmannsfrau, „während ihr Mann mit dem Strom kämpfte, immer nach ihm hinüber sah, und durch schnelles Anschlagen der Zunge einen sonderbar trillernden Ton von sich gab. Auf die Frage, was dies bedeute, erfuhr man, daß solch ein Ton ihrer Meinung nach in Gefahr von großem Nutzen sei." S. 101. „Auch hatte man vor einigen Jahren dem Verständigsten des einen Kraals einen großen Stock mit einem metallenen Knopfe geschenkt, um ihn dadurch als Befehlshaber zu unterscheiden, und hatte den Uebrigen anbefohlen, ihn als solchen zu achten. Dieser Mann starb bald nachher, und hinterließ den Stock seinem Sohn. Unglücklicher Weise starb auch dieser bald nach seinem Vater, und dies erregte einen solchen Schrecken unter den Uebrigen, daß sie alsbald den Stock zurückbrachten und sagten, er werde sie alle noch tödten, wenn sie ihn länger behielten. Ueberhaupt sind sie sehr abergläubig, und es giebt auch unter ihnen, wie unter den Kaffern, Leute, die von den Uebrigen für Zauberer gehalten werden, und denen sie die Macht zuschreiben, Regen, Wind oder Donner hervorzubringen, wenn es verlangt wird." U. s. w. In Beziehung auf das Weitere sind die im Register S. 644. angeführten Stellen zu vergleichen.

verſtändlichkeit abweichende Mundarten haben; daher Lichtenſtein ſagt (I. S. 185.): „Faſt möchte man dieſen merkwürdigen Völkerſtamm ſprachlos und ſittenlos nennen. Kein Hottentot verſteht ein Wort von der Bosjemansſprache; verhaßt war dieſe Nation wegen ihrer Unſitte und ihrer Verläugnung des Eigenthumsrechts, lange bevor es Europäer in Südafrika gab.“ Sie ſehen und hören zwar ſehr ſcharf, ſind aber völlig ſtumpf, thieriſch roh und faul; ſie haben einen wildſcheuen, unheimlichen Blick, und ſchlaffe, aber auf Liſt hindeutende Züge. Ihre gelbe Farbe verdecken ſie durch häufiges Beſchmieren mit Fett und Aſche. Ihre Kleidung beſteht aus Fellen, wiewol manche faſt ganz nackt gehen; ihre gewöhnliche Speiſe ſind Heuſchrecken, weiße Ameiſen und deren Eier, Spinnen und Wurzeln, aber auch Schlangen, Eidechſen und Gewürm; größere Thiere erlegen ſie ſelten, und zwar dann mit vergifteten Pfeilen. Salz gebrauchen ſie nicht, und verſchlingen alles, auch das Fleiſch, roh; auch verſchlucken ſie den Dampf des Tabaks. Feſte Wohnſitze haben ſie nicht, ſondern wandern von einem Ort zum andern; befinden ſie ſich im Gebirge, ſo ſind Höhlen und Bergklüfte ihre Zufluchtsörter, treiben ſie ſich in den Ebenen umher, ſo bergen ſie ſich in Sträuchern, oder graben ſich Gruben; weßhalb Lichtenſtein ſie nicht mit Unrecht den Troglodyten (ſ. oben S. 157.) vergleicht. Gewöhnlich hält ſich jede Familie für ſich allein, und ohne daß Einer aus ihrer Mitte die übrigen Glieder derſelben beherrſchte. Körperliche Kraft entſcheidet allein; bei ihrer Rohheit ſind weder die ehelichen, noch die ſonſtigen Familienverhältniſſe feſt geregelt; Ehebruch gilt daher für kein Verbrechen, und bei ihrer Zerſtörungswuth vernichten ſie alles, was nicht mehr gebraucht werden kann. „Es giebt demnach“, ſagt Lichtenſtein (II. S. 318.), „vielleicht keine

Wilden auf der Erde, deren ganze phyſiſche Exiſtenz der rein thieriſchen näher verwandt wäre, als die der Buſchmänner, deren Bedürfniſſe, Sorgen und Freuden unbedeutender und die daher ſelbſt der Cultur unfähiger wären, als ſie. Gewiß aber findet man kein wildes Volk, bei welchem ein ähnlicher Grad von thieriſcher Rohheit mit ſo viel Verſchmitztheit und mit ſo vielen Beweiſen geübter Seelenkräfte verbunden iſt. — Schlaf, Eſſen und Trinken ſind wol die einzigen Bedürfniſſe, und wenn man Tabakrauchen und Branntwein dazu rechnet, die einzigen Freuden, die der Buſchmann kennt. ... Oft iſt bloße Faulheit die Urſache dieſer Entbehrung, und er ſchnürt ſich lieber den Bauch ein und verſchläft ſeinen Hunger, als daß er ſich mit körperlicher Anſtrengung Nahrung zu verſchaffen ſuchen ſollte. Monate lang lebt er wieder von wenigen kleinen Zwiebeln, ... und verläßt die Gegend nicht eher, als bis die ganze Ernte verzehrt iſt. Eine ungemeine Ausdauer zeigt ſich in allen ſeinen Unternehmungen. ... Nur der erſte Schritt dazu ſcheint ihnen immer ſchwer zu werden. Haben ſie ſich aber einmahl aus ihrer Unthätigkeit aufgerafft, ſo führen ſie ihr Unternehmen mit Liſt, Ausdauer und Kühnheit zu Ende. Aber dieſe Kühnheit iſt kein kriegeriſcher Muth, ſie wagen vieles auf gut Glück, nichts im Vertrauen auf ihren Arm. Im offenen Felde ſtellen ſie ſich ihren Feinden nimmer zur Schlacht; ein Flintenſchuß jagt Hunderte von ihnen in die Flucht, und wer ihnen mit einem Knittel bewaffnet auf den Leib rennt, hat ſicher von der überlegenſten Zahl keinen Widerſtand zu fürchten; dagegen: aus einem ſichern Hinterhalt Pfeile abzudrücken, einen Unbewaffneten unerwartet hinterrücks zu durchſtoßen, ihre Art Krieg zu führen iſt.“ Ihre Namenloſigkeit erinnert an die Atlanten (ſ. oben S. 156. f.); worauf auch Lichtenberg

ausdrücklich aufmerksam macht, indem er sagt (I. S. 192.): „Es ist ein Merkmahl der besondern Wildheit dieser Nation, daß sie unter sich keinen Namen kennen und das Bedürfniß nicht fühlen, einander zu rufen oder persönlich zu unterscheiden.“ II. S. 82. „Keiner hat einen eignen Namen, ... noch unterscheiden sie sich selbst als ein Volk durch einen gemeinsamen Namen.“ Kein Wunder daher, daß, wie auch Prichard (I. p. 177. oder bei Wagner S. 217.) bemerkt, die Schriftsteller über die Geschichte der Menschheit fast alle darin einig zu sein scheinen, daß die Buschmänner in Südafrika als die niedrigste und erbärmlichste aller Nationen, und als die unterste auf der menschlichen Stufenleiter anzusehen sind; und Bory de St. Vincent sie als diejenigen beschreibt, welche sich am weitesten von der von ihm so genannten Japetischen Menschenspecies unterscheiden, und den Uebergang vom Genus Homo zu den Gattungen der Orangs und Gibbons bilden, wie er denn selbst Analogien zwischen ihnen und den Makaken findet!

Wenn nun auch andere Beobachter eine vortheilhaftere Schilderung von ihrem moralischen und intellectuellen Charakter entworfen haben, und schon Lichtenstein zeigte, daß sie der Civilisation fähig sind, so ist dies bei der Berührung, in der sie mit andern Nationen standen und immer mehr kamen, ganz in der Ordnung; aber wir fragen billig, was wol aus ihnen geworden wäre, wenn eine solche Berührung mit schon entwickelten Menschen nie Statt gehabt hätte. Da sich jedoch der Antheil, den diese Berührung an ihrer Entwickelung hatte, nicht bestimmen und ausscheiden läßt, und die Nachrichten über jene andern Völker, welchen jede Entwickelung zur Vernunft abgesprochen wird, im Ganzen doch theils zu unbestimmt, theils zu unzuver-

läßig sind, so ist auch der Erfahrungsbeweis, daß die wirkliche Entwickelung der Anlage zur Menschheit noch nicht in Folge des bloßen Zusammenseins Mehrerer Statt habe, sondern an das Zusammensein mit schon entwickelten Menschen gebunden sei, nicht völlig beweisend; allein schon die Natur der Sache selbst ergänzt ihn in entscheidender Weise. Durch das bloße Zusammensein mit Andern, die noch nicht entwickelt sind, könnte keiner aus der Thierheit herauskommen; denn was der Eine nicht hat, das kann er dem Andern auch nicht geben; und wenn man noch so viele Blinde, Taube oder Stumme zusammengesellte, so könnten sie einander doch nicht sehend, hörend oder sprechend machen. Kann daher der Einzelne nicht von selbst zur Vernunft und zur Freiheit erwachen, so kann ihm das Zusammensein mit Aehnlichen, die noch nicht entwickelt sind, nicht dazu verhelfen; der Einzelne kann es aber auch deshalb nicht, weil jeder Act des Selbstbewußtseins und der Vernunft schon einen Act der Freiheit oder des Sichlosreißens vom Andrang der Außenwelt und vom eigennützigen Naturtrieb, und umgekehrt jeder Act dieser Freiheit schon einen Act des Selbstbewußtseins und der Vernunft voraussetzt, wie bereits gezeigt, und hieraus der Schluß gezogen worden ist, daß, um aus diesem Zirkel herauszukommen, nothwendig ein schon selbstbewußtes Vernunftwesen dem Menschen sinnlich gegenübertreten, und ihm Beides, den Begriff seiner selbst und das Gebot einer vom Naturtrieb unabhängigen Richtung, mit einem Mahl vorhalten und beibringen mußte; der Mensch also zum Menschen erzogen werden muß, und ohne diese Erziehung Thier bleibt *) (s. oben §. 6. S. 42 — 44.).

*) Was die oben zur Bestätigung angeführten Thatsachen mit

Daraus ergiebt sich denn

§. 8. die letzte Bedingung und das letzte Ziel der Entwickelung zur Vernunft und Freiheit.

Allgemeine und nothwendige Bedingung ist hienach (§. 7.) Erziehung, somit das Vorhandensein eines, schon im Be-

---

den Verwilderten betrifft, so ist mir während des Drucks dieses Bogens auch noch die (oben S. 116 — 120. bemerkte) Schrift über den auf der Insel Barra (einer der Hebriden) gefundenen Wilden zugekommen. In der Vorrede des Uebersetzers wird als Verfasser derselben bezeichnet: „der bekannte Physicus zu Edinburg, Milsintown"; allein dieser scheint sich Wilsytown zu nennen; denn S. 68. bemerkt er, er habe den Hochländern zeigen wollen, „daß auch in einem rohen und wilden Herzen, das in der dicksten Finsterniß des Heidenthums vergraben liegt, das Licht des Verstandes aufgehen, und das dicke Erz des verstocktesten Willens geschmolzen werden kann"; wobei dann in der Note n. angemerkt wird: „Ich habe Proben von allem diesem gesehen, und in den Essais historiques de la République des lettres zumahl sind verschiedene Nachrichten unter dem Namen Wilsytown enthalten. Der berühmte Dumesnil und der jetzige Secrétaire de l'Académie française des chirurgiens, Mr. Chardon, haben besonders einen starken Briefwechsel über diesen Knaben mit dem Herrn Wilsay unterhalten." Weiter bemerkt der Uebersetzer, dieser Geschichte fehle es nicht an Glaubwürdigkeit, da sowohl die jüngere Zeit, als die besondern Nachrichten aus England sie außer Zweifel setzen. Sie habe überdies in ihren Umständen einen natürlichen Zusammenhang, der nicht durch Wunderbares unterbrochen werde. Der Verfasser habe seine Beobachtungen genau angestellt, und das Lob wohl verdient, daß er nichts ohne Grund und Prüfung geschrieben; auch habe ein geschickter

sitze der Vernunft und Freiheit befindlichen, selbstbewußten Erziehers, und dessen Aufforderung und Anleitung, einem

---

Arzt, der zu seinem künftigen Ruhm den Stoff auf Reisen zusammentrage, und sich noch in Schottland aufhalte, die kleine Schrift aus dem Schottischen in's Französische übersetzt. Der Verfasser aber bemerkt im Eingang (S. 7.): „Nach unserer Gewohnheit, daß die öffentlich bestellten Aerzte in den Monaten Jul., Aug. und Sept. in das tiefere Schottland und auf die umliegenden Inseln sich begeben, um diese Zeit mit Beobachtungen über so mancherlei merkwürdige Fälle in der Natur zuzubringen, und dabei ganze Gegenden mit der Heilkunst zu berathen, hatten ich und ein alter Freund von mir, Herr Wilsay, im J. 1756 die Gegenden der westlichen Inseln dieses Reichs zum Gegenstand unserer Bemühungen erwählt. Ich machte meinen Aufenthalt auf der Insel Barra, und mein Freund auf der Insel Harrey, in einer Gegend, wo wir wöchentlich zweimahl uns schriftlich unterhalten konnten. ... Mir war das Glück diesmahl günstiger, als Herrn W., da ich durch den Unglücksfall, den ein Schiff aus Spanien auf der Höhe von Instrazull an der Küste von Irland erlitten, eine Beute erhielt, die wegen ihrer Seltenheit meine ganze Aufmerksamkeit auf sich zog. Es war den 22. Aug., da ich eben einen dürren Sandberg besuchte, um einige seltene Schnecken und Steine zu sammeln. ... Kaum hatte ich die Hälfte des Berges zurückgelegt, so vernahm ich ein ängstliches Brüllen in der Ferne, das mir aber mehr die Stimme eines Menschen, als eines Thieres zu sein schien. Als ich weiter vor mich hinsah, erblickte ich auch in dem Sand einige Fußstapfen eines Menschen; doch waren sie so, ... wie wenn man einen steilen Berg auf allen Vieren hinauf kriecht. ... Indem meine Gedanken hin und her irrten, that ich einen Schuß, ... und wurde sehr bestürzt, als ich oben auf dem Berg aus einem Loch

dem thierischen und eigennützigen Naturtrieb entgegengesetzten höheren Antrieb, dessen Wesen vermöge des Ge-

---

ein Geschöpf sich herumwälzen sah, das sich unter gräßlichem Geheul in den Sand eingraben wollte, und vor Furcht und Schrecken endlich bewegungslos liegen blieb. ... Als ich mit meinem Fernglas es betrachtete, konnte ich wohl bemerken, daß es ein Mensch war, jedoch fiel mir gleich das Außerordentliche daran in die Augen, daß der Leib voller Haare, und beinahe zottig war; von dem Gesicht sah man nichts Deutliches, weil die Haupthaare es ganz verdeckt hatten, und der viele Sand, der sich ... angelegt, es noch unkenntlicher machte. ... Als er wieder in Bewegung kam, und mich nur erblickt haben mochte, richtete er sich mit allen Vieren auf, so daß die Arme und Hände allemahl, wenn er einen Schritt thun wollte, weit hinaus griffen, die Füße aber mittelst einer sehr schnellen Beugung des Leibes einen Sprung nachthaten. Er verschwand sehr bald aus meinen Augen, nachdem er beinahe in einem Halbkreis eine Wendung gemacht, und sich auf der hintern Seite des Berges hinabgerollt hatte."

Der Verfasser begab sich nun zur Höhle, aus welcher der Wilde herausgekommen war, und da fiel ihm (S. 11.) „eine große Heuschrecke in die Augen, von der die Hälfte aufgezehrt war." ... „Man nennt diese Art Heuschrecken Mantes, sie sind von ungewöhnlicher Größe, und unter andern Heuschrecken ein Raubthier, das ihnen nachstellt. ... Man weiß, daß sie in Afrika von den schwarzen und wilden Einwohnern aufgezehrt werden. Es war zu vermuthen, daß dieser Mantes dem seltsamen Geschöpf ... zur Speise gedient hatte; denn auf dem ganzen Berge findet kein Thier seine Nahrung. ... Das Merkwürdigste war der Kopf eines Fisches, Psychele, der in einigen süßen Wassern in Schottland lebt, den unmöglich ein Thier

genſatzes Uebernatürlichkeit und Uneigennützigkeit iſt, zu folgen, und ſeine allgemeine Herrſchaft zum Endzweck zu ma-

---

verloren haben konnte, weil er noch ganz friſch und blutig war.“ Der Verfaſſer machte nun mit 10 Perſonen 3 Tage vergeblich Jagd auf den kleinen Wilden, bis er und ſeine Gehülfen (S. 13. f.) „am 26. Aug. am Ufer des Meeres ein ziemlich ſtarkes Heulen hörten, und ein Stück von einem zerbrochenen tiefen Kahn in die Mündung einlaufen ſahen, in deſſen Mitte der Wilde nicht ſowohl ſaß, als vielmehr zuſammengebogen lag, und neben ſich einen großen Prügel liegen hatte. Er ſah uns nicht ſogleich ...; wir aber konnten ihn wohl beobachten, wie er beſchäftigt war, allerhand Wurzeln, die er vor ſich hatte, unter den wunderlichſten Stellungen an das Land zu bringen. Das Ufer war etwas hoch, und es koſtete ihn Mühe, bis er mit ſeinem Vorrath in die Höhe kam, von dem er jedoch nur wenig mit ſich brachte, indem er, um hinan kommen zu können, meiſtens Hände und Füße brauchen mußte. ... Was er mit ſich hinaufbringen konnte, trug er im Munde, der entſetzlich anzuſehen war, und eher einem Löwenrachen glich. ... Er legte ſich zur Erde nieder, und ſchien von ſeiner Arbeit auszuruhen, um ſein Fahrzeug aber ſich nicht zu bekümmern. ... Dundalk, ſo hieß mein Gefährte, welcher einer der beſten Köpfe auf der Inſel war, wie er denn die Pfarrersſtelle verſah, hatte ſich von ſeiner eingebildeten Furcht ganz erholt, als er einen wahren Menſchen ſah, der nur deswegen ſchrecklich ausſah, weil er nackend, ſchwarz und zottig am Leibe, und nicht von derjenigen Größe war, die ſonſt einem Rieſen beigelegt ward, wenn man Andere furchtſam machen will. ... Wir fanden an ihm ein Etwas, das ihn zum Menſchen machte, nur war er in ſeinem meiſten Bezeigen, was gewiſſe Handlungen betrifft, thieriſch, und dies Letztere machte eben, daß man ſich vor ihm ſcheute. Er

chen. Fordert aber dieſe Bedingung einen ſchon erzogenen Menſchen als Erzieher, ſo kann ſie nicht die letzte und

---

legte ſich ſchlafen, wie ein anderer Menſch, gerade geſtreckt, und ließ den Kopf in ſeinem Arme ruhen. ... Er war von der Größe eines Knaben von 14 bis 15 Jahren, dem es an rüſtiger und geſunder Leibesbeſchaffenheit nicht fehlt, und ſtark von Gliedern. Als er wieder aufgewacht war, ſtellte er ſich aufrecht auf ſeine Füße, und ſchien ſeine Arme wie ein anderer Menſch zu gebrauchen.“ ... S. 19. „Nach Verlauf einer Stunde richtete er ſeinen Gang tiefer in's Land, und ging, wie andere Menſchen, außer daß er, wenn ihn nur das allergeringſte Geräuſch aufmerkſam machte, ſogleich ſich mit ſeinen Armen zur Erde niederließ, und mittelſt derſelben ſeine Flucht beſchleunigte.“ ... S. 20. ff. „Der Fremdling hatte ſich die Nacht über auf einem Hügel aufgehalten, der gegen das Meer ſah. ... Ich fiel auf den Vorſchlag, daß man von dieſem Hügel unten an bis zu dem Berg, wo wir ihn haben wollten, von einer gewiſſen Weite zur andern wilde Bohnen und einige große Stücke geſalzenes Fleiſch legen ſollte. Auf den Berg ſelbſt ließ ich eine große Tonne mit Waſſer bringen, die offen war, und in welcher gedörrte Fiſche lagen. ... Die Tonne hatte ... neben ſich eine lange Stange. ... Ich ließ auch ... die ganze Nacht über auf dem Berg ein Feuer fortbrennen. ... Als der Tag ... kaum angebrochen war, hatten wir ... uns an die beſtimmten Plätze begeben. Der Wilde war von ſeinem Hügel munter und friſch herabgeſtiegen. Ich erinnere mich noch ..., wie er bei dem Aufgang der Sonne, als er ihre erwärmenden Strahlen empfunden haben mochte, ſich der Länge nach hin auf den Boden ſtreckte, und mit hellem Ton ſeine Freude, faſt wie andere Geſchöpfe, zu erkennen gab. Er ſah ſich nach allen Seiten um, ob er nicht etwa ein Thier erblicken möchte. Da ihm nichts der-

unbedingte sein; denn sie ruft sogleich die Frage hervor: wie verhielt es sich denn mit dem Anfang des Menschengeschlechts,

---

gleichen aufstieß, so wurde er herzhaft, und ging mit munterem Schritt weiter. Als er die auf den Weg gelegten Bohnen erblickte, hielt er sich bei denselben auf, und es war artig anzusehen, wie er, gerade wie ein Affe mit seinen Pfoten, so mit seinen Händen damit spielte, sie hin und her rollte, und sie mit der größten Geschwindigkeit aufzehrte. Ganz, wie es schien, dadurch erquickt, hüpfte er manchmahl in die Höhe, und gab in hellem Ton seine Freude zu erkennen. Im Weitergehen stieß er auf ein Stück Fleisch. Hier setzte er sich nieder, und betrachtete es lange, ehe er es zum Mund brachte. Er öffnete hierauf seinen Rachen, denn einen Mund hatte er dem Ansehen nach gar nicht, und verschluckte den großen Bissen. Er wurde unter diesem Essen beinahe heimisch, und sah ruhig nach dem Berge hin, dem Rauche zu. ... Es schien, als ob ihn die Neugierde triebe, demselben näher zu kommen, und er fing an, seine Schritte zu verdoppeln. Doch las er bei jedem Schritt eine Bohne auf, und sammelte die Stücke Fleisch, die fast alle 50 Schritte ihm vor die Füße kamen. Sein Vergnügen führte ihn so nach und nach zu dem Berge hin. ... Nun war es aber für ihn schwer, hinaufzukommen; er hatte beide Hände von seinem gesammelten Vorrath voll. ... Er faßte geschwind einen Entschluß. Er setzte sich unten am Fuße des Berges nieder, und verzehrte sein Mitgenommenes, hernach legte er sich auf die Seite, und fing an zu schlafen. ... Nach zweistündigem Schlaf trat er die Reise auf den Berg wirklich an ..., und da er bemerkte, daß hier und da auf dem Berge Bohnen lagen, so tappte er im Sande da und dort herum, um ja keine liegen zu lassen. Er war beinahe die Hälfte oben, ... so mußte ihm die Tonne mit Wasser in die Augen gefallen sein. Er blieb einige Mi-

wenn ein solcher doch angenommen werden muß? Konnten die ersten Menschen nicht schon entwickelt in die Welt

---

nuten stille stehen, und betrachtete dieses Neue ziemlich aufmerksam; bald aber zog er die Füße hinter sich zurück, und schien wieder die Flucht nehmen zu wollen, ... hatte aber seine Schüchternheit bald in etwas verloren; er setzte nochmahls an, und kroch etwas geschwinder, als vorhin, nur nahm ich wahr, ... daß er öfter mit dem Gesicht sich in den Sand tauchte, in etwas inne hielt, und wie wenn er lauschte, die Ohren frei hielt. Endlich gelang es ihm, der Tonne näher zu kommen. Nach langem Sitzen, bei welchem er sie immer ansah, kroch er mit allen Vieren gegen ihren untern Boden zu, richtete sich aber nachher auf, schaute in dieselbe hinein, ging zu der Stange, umfaßte sie mit seinen Händen, und zog die Füße immer nach, indem er zugleich sich bemühte, mit dem ganzen Leib an derselben hinaufzuklettern. Als er fast in der Mitte war, sah er abermahl in die Tonne hinein, und ließ auf einmahl die Stange aus den Händen, schwang sich mit dem Leib gegen die Tonne, und stürzte sich in dieselbe unter lautem Schreien, das aber mehr von Vergnügen, als von Schrecken zeugte. ... Es gefiel ihm in der Tonne überaus wohl, und ich sah, daß er öfter darin flatterte, bald in die Höhe aufgerichtet stand, bald aber sich völlig wieder niederließ. Nach ziemlichem Verweilen kam er mit einem großen Stück Fisch unter den Armen aus der Tonne hervorgestiegen, setzte sich an dieser nieder, und verzehrte dasselbe mit großer Begierde. Hierauf sprang er auf, kroch weiter hinauf, wo das Feuer war, und bezeugte durch Zusammenschlagung der Hände große Freude.'' ... S. 30. f. „Der Wilde mag mit der abgebrochenen Stange versucht haben, die Tonne wegzuheben, sie übergoß sich, und stürzte ihren Bewohner herab, der voller Nässe und mit entsetzlichem Heulen in dem Sand sich her-

treten, weil auch sie einen Anfang der Entwickelung haben mußten, und unter denselben Bedingungen standen: wie

---

abwälzte, und hinter sich die Tonne zum Verfolger hatte. Im Schrecken merkte er kaum, daß wir ihm entgegenkamen, und seine Betäubung war so groß, daß er ganz sinnlos in die Tiefe des Sandes ... fiel. ... Während wir ihn anfassen wollten, kam Herr Dundalk von der andern Seite herab, ... glitschte mit dem einen Fuß aus, fiel herab, und auf den Rücken meines Gefährten, der eben im Begriff war, dem Wilden den Gurt anzumachen. In Folge des starken Drucks, den dieser ihm gab, erholte er sich von der Betäubung, und öffnete die Augen, ergriff aber mit seinen Händen, woran die Finger Nägel wie Adlersklauen hatten, die Haare meines Gefährten, und zerkrallte ihm den Scheitel und das Gesicht dergestalt, daß es völlig mit Blut überlief. Wir andern Beide hatten genug zu thun, des Wilden Füße zu halten, daß er sich nicht aufrichten konnte. Sein Brüllen war schrecklich; aus seinen Augen strahlte Zorn und Wut, und seinen Körper hatte eine solche Stärke eingenommen, daß er unsern Kräften viel zu schaffen machte, wenn wir ihn nicht loslassen wollten. Der Gäscht und weiße Schaum, der seinen Rachen überlief, war zum Ekel und Grausen, und innere Wut schien sich in allen seinen Gliedern zu regen. Wir hatten uns ziemliche Zeit über ihm zerzerrt, bis er endlich anfing, ganz starr zu werden und in Ohnmacht zu fallen. ... Die beiden Uebrigen kamen nun auch. ... Als wir den Wilden ein wenig zurecht gebracht, fing er nochmahls an, sich ungeberdig zu stellen, mußte aber der Gewalt nachgeben, und wir legten ihn in zwei Gurtbänder, mit deren einem wir ihm die Arme an dem Leib fest machten. So brachten wir ihn mit vieler Beschwerlichkeit den Berg hinab, und versammelten unsere Gehülfen. ... Dieser wilde Knabe hatte beinahe zwei schottische Ellen in der Länge.

konnten sie sich überall entwickeln, da noch keiner entwickelt war? Setzt nicht, wie im Grunde schon Fichte

---

Sein Leib war eben nicht hager, doch auch nicht von merklicher Dicke. Er hatte schöne und ziemlich frische Brüste, wie ein junger Europäer von 18 bis 19 Jahren haben mag. Seine Gestalt schien nicht aus den Regeln eines wohlgebauten Menschen geschritten zu sein, und seine beiden Schultern und dicklichen Waden gaben ihm von hinten her ein sehr gutes Aussehen. Er war stark von Muskeln und Knochen, und es zeigte sich an seinen großen und breiten Händen etwas Mehreres, als daß man ihn [nicht] für einen Knaben halten sollte, der seine ersten Jugendjahre überschritten. Bloß an seinen Zeugungsgliedern bemerkte man, daß er noch sehr jung sein müsse. ... An der Seite des linken Hinterbackens war ihm ein Buchstabe, der ein römisches V vorstellte, eingebrannt, und ziemlich tief in die Haut eingewachsen; an den Ohren hatte er Löcher, die man ihm eingestochen, deren eines schon fast zugewachsen war. ... Sein Kopf war überaus groß, und stand mit dem Körper fast in keinem Verhältnis. Eine sehr kleine Stirne, die voller Narben war, machte sein Gesicht ganz ungestaltet. Unter derselben lagen tief im Kopf ein paar große Augen, worin die Augäpfel sehr klein waren; statt der Augenbraunen aber sah man hervorragende stracke und steife Haare, die eher für Schweinsborsten, als für Haare gehalten werden konnten. Die Nase war eingedrückt, unten aber sehr dick, und mit weiten Naslöchern versehen, durch welche ein beständig starkes Schnauben hervorging. Der Mund war fast bis an die Ohren aufgeschlitzt, und an den obern Lippen hingen sehr starke Haare, die jedoch ihr erstes Wachsthum verriethen. An den untern sah man ebenfalls einen starken Ansatz zu Haaren, die aber ihres Anflugs wegen mehr krauser Wolle glichen. Wenn er den Mund öffnete, so

zeigte (wovon später), ihre Entstehung und Entwickelung nothwendig das Dasein und erziehende Einwirken eines

---

sah man wie in einen Löwenrachen hinein, und eine breite hochrothe Zunge von ziemlicher Dicke und rundlicher Art, die zwischen großen, breiten, weißen, und oben sehr spitzigen Zähnen sich bewegte, machte das Aussehen noch fürchterlicher. An dem ganzen Leib waren viele Haare, und sahen an manchen Orten ganz zottig aus, und die Hautfarbe war fast dunkelgelb, in's Schwärzliche fallend, zum Zeichen seiner Jugend, da bei den zum Mannesalter gekommenen Wilden sich noch stärkere Schwärze zeigt. ... Ich nahm diesen Wilden in mein Quartier, und gab ihm einen Wächter bei. ... Denn so schüchtern er auch war, wenn er Menschen auf sich zukommen sah, so sehr war er doch darauf bedacht, sich einen Weg zur Flucht zu bahnen. Wenn er, was oft geschah, in Wut gerieth, so lief er, wie ein Hund, unter beständigem Murren auf allen Vieren im Zimmer hin und her, und wer auf ihn zuging, hatte sich wohl vorzusehen, daß er ihm nicht in's Gesicht fiel, und ihn krallte. Die ersten Tage hatten wir viel mit ihm auszustehen. Er hatte sich in einem Winkel der Kammer auf dem Boden lange Zeit fast unbeweglich gehalten, und innerhalb 24 Stunden gar keine Speise angenommen. ... Ich ließ ihm allerhand Arten gedörrter und eingesalzener Fische vorlegen; er nahm sie zwar, zerriß sie in Stücke, sah sie aufmerksam an, genoß aber nichts davon, sondern gab durch sein Brüllen zu verstehen, wie sehr es ihm leid thue, sich so wohl verwahrt zu sehen. Das Einzige schien ihm nicht zuwider zu sein, wenn man ihm eine große Wanne mit Wasser vorsetzte. Sobald er niemand um sich gewahr wurde, stieg er in dieselbe, und nahm einen gedörrten Fisch mit sich hinein, den er oft zwischen den Händen hielt, ihn ansah, aber sobald er nur das geringste Geräusch von außen spürte, fallen ließ, und in ein Geheul ausbrach. Ich

Vernunftwesens voraus, das nicht geworden ist, sondern von Ewigkeit her schon war, und keiner Entwicke-

---

... ließ ihn, mit Gurtbändern wohl verwahrt, fast den ganzen Tag über an einer Kette ... außer dem Hause sitzen. Darüber schien er sich gar zu Tode zu grämen, und wenn ihn jemand stracks und beständig ansah, legte er den Kopf in beide Hände, verbarg das Gesicht, und murmelte unter Wehklagen in sich hinein. ... Es brauchte wohl 14 Tage, bis ich endlich so glücklich wurde, daß er es ertrug, wenn ich meine Hand gegen ihn ausstreckte, und ihm ein Stück Fleisch vorhielt; jedoch zitterte er allemahl am ganzen Leibe aus Furcht; bisweilen merkte ich, daß er, wenn ich das Gesicht von ihm wegwandte, mit Verdruß etwas in sich hinein murmelte, und man sagte mir, daß er manchmahl das gräßlichste Gesicht auf mich hinterrücks gemacht habe. ... Man mußte mir einige Mantes fangen. ... Diese ließ ich inwendig sauber machen, und mit Pfeffer, Salz und frischer Butter ausfüllen, und ging des Tages etliche Mahl mit einem Stück davon in der Hand zu ihm, hielt es ihm vor, und sah mit Vergnügen, wie er die Hand mir entgegenstreckte, es anzunehmen. Er aß auch solche in meiner Gegenwart, und ließ sich an, als ob er sich ein wenig gelassener, denn sonst, betragen wollte. Einst nahm ich einen kleinen Knaben mit mir, und führte ihn in seine Nähe. In der andern Hand hielt ich einen Prügel. ... Allein ich sah ihn hiebei ganz munter und fröhlich. Er stand von seinem Platz auf, blieb aufgerichtet, und sah den Knaben mit unverwandten und freundlichen Augen an. Er bückte sich endlich, und streckte seine Hand nach dem Kinde aus, so daß er es nicht sowohl anfassen wollte, als mit der Fläche zeigte, daß man ihm die Hand in dieselbe legen solle. Ich that solches, und er begehrte nichts weniger, als mich zu verletzen. ... Ich legte ihm meine Hand auf seinen Kopf,

lung bedurfte, vielmehr stets schon selbstbewußte Vernunft und Freiheit, das heißt hier, Weisheit und Erhabenheit

---

und spielte mit meinen Fingern in seinen wolligen Haaren, was er eine Zeitlang aushielt, und mit seiner Hand mir eine gleiche Gefälligkeit erweisen wollte. ... Ich veranstaltete hierauf, daß täglich einige Kinder in die Kammer, in der ich unsern Wilden verwahren ließ, um Mittag kommen mußten. ... Die Kinder wurden auf meine Kosten gespeist, und der Wilde sah ihnen ganz still zu. Wenn man ihm sein Essen, das meistens aus gedörrten Fischen und gesalzenem Fleisch bestand, vorsetzte, so bequemte er sich nach und nach aufrecht zu sitzen, die Schüsseln vor sich zu nehmen, und ordentlich zu essen. Wenn die Kinder sangen, so war dies sein größtes Vergnügen, und er hörte mit Begierde zu, wie wenn er ihre Töne nachmachen wollte, ja man hörte ihn zuweilen unter ihrem Gesang mitsumsen. Es kam so weit, daß die Kinder mit ihm eine Kugel auf einer Ebene hin und her sich zurollten, wobei man ihn stets ziemlich fröhlich fand. Ich hatte ... ihm von Seehundsfellen eine Schürze machen lassen, die ihm bis an die Knie reichte. Ueber diese wollte er sich manchmahl hermachen, und sie zerreißen. Sobald aber einer von den Wächtern ihn bedrohte, gab er nach, nur daß er etwas in sich hinein murmelte. ... Das Brot konnte ich ihm nicht angewöhnen, und es war fast ein Ekel an ihm zu spüren, wenn man ihm eines vorlegte. Fleisch, am Feuer gebraten, aß er gerne, gekochtes aber mit Widerwillen, und wenn ersteres kein Blut an sich zeigte, und etwas weich war, so ließ er es liegen. Ich versuchte, ihm Milch vorzusetzen. Er zeigte Lust dazu, und trank stark davon, mußte aber nachher mit vielen Schmerzen dafür bezahlen, und hätte die Erfahrungen, die ich an ihm machen wollte, beinahe durch den Tod unterbrochen. ...

über jeden eigennützigen Trieb, besaß, weil ja aus Nichts nichts werden konnte, das Gewordene also nach allen Mo=

Der Wärter hatte dem Wilden ... deren oft des Tags vier bis fünf Häfen gegeben: die gedörrten und zu Pulver gemachten Bohnen machten diese Milch zu einem Brei, und der Wilde fiel so heißhungrig darüber her, daß er Fleisch und Fische darüber hintansetzte. Der Wärter durfte sich nur mit dem Topf sehen lassen, so stand der Wilde auf, und folgte ihm so weit nach, als der andere Wärter die Kette nachließ, an der er angeschlossen war. ... So lang er davon aß, durfte Jeder ohne Gefahr bei ihm stehen, und er that leutselig. Seine Wärter hatten es so weit mit ihm gebracht, daß er ordentlich verstand, wenn sie ihm mit dem Namen ... riefen. Ich hatte ihn ... nach meinem Namen Eduard nennen lassen. Sobald er dieses Wort hörte, ward er aufmerksam. ... Und während er von der Milch aß, bemerkte ich an ihm, daß er gleichsam aus Dankbarkeit sich bemühte, den Namen Moll, wie sich einer seiner Wärter nannte, durch den Rachen mit Brummen hervorzubringen."

Die beiden Aerzte nahmen nun den Wilden, nachdem er von einer schweren Krankheit, die Wilsay dem übermäßigen Genuß der Milch, der Verfasser aber mehr der Wut zuschrieb, wieder genesen war, mit sich nach Dublin zu Dr. Patrik, der früher in Afrika gewesen, und auf seinem Landgut mit dem Wilden allerhand Versuche machte, besonders mit Hülfe eines jungen Menschen, der einen Mohren vorstellen mußte, und ihn nach und nach dazu brachte, Kleider anzulegen.

S. 63. „Er wurde so weit gebracht, daß er anfing zu reden, aber man konnte seine Rede nicht wohl verstehen. Denn obschon Herr Patrik ein und das andere Wort von ihm vernahm, so hatte doch sein großer Rachen verhindert, einen deutlichen Ausdruck davon zu fassen." S. 69.

menten seiner Entwickelung seinen Grund in einem Seienden haben mußte, das schon als solches nicht werden konnte,

---

„Unser Fleiß war glücklich so weit gekommen, daß wir unserem Wilden die Hauptbegriffe von körperlichen Dingen beigebracht, und er durch Geberden, Leibesstellungen, Bewegungen der Augen, und Drehung der Hände theils etwas begehren, theils, daß er die unsrigen verstanden, zu erkennen geben konnte. Nach unserer Anordnung mußten seine Wächter ihm zu gewissen Stunden nur einzelne Worte, die eine Sache bezeichnen, vernehmlich und laut vorsprechen, und durch deren öftere Wiederholung wurden ihm solche in seinem Gedächtnisse so deutlich, daß er auf eine Sache, die durch ein solches Wort bezeichnet wurde, hindeutete. Wir Beide waren selbst jeden Abend seine Examinatoren und Belohner, wenn wir sahen, daß er weiter gekommen, indem wir ihm die körperlichen Dinge, von welchen er den Tag über die Wörter gelernt, in kleinen Spielzeugen, oder in Speisen oder Früchten selbst in die Hände gaben. Seine Wärter hatten ihn abgerichtet, daß er diejenigen, die auf ihn zugingen, nach Art der Mohren grüßen konnte. Endlich wurde er nach und nach so weit gebracht, daß er bei dem Empfang von Speise und Trank die ehrerbietige Stellung gegen Gott, mit Aufblick zum Himmel, nachahmte. Wir ließen ihm einige starke Jungen von 14 bis 15 Jahren zu seinem Umgang, die ihm durch verschiedene Arten von Bewegungen und Spielen die Zeit verkürzten, und in Gegenwart der Wärter ihn auf ein Pferd steigen, dasselbe regiren und auch im Galopp mit ihm davon rennen lehrten. Gegen Ende des März konnte er, wiewohl noch sehr schwer, sechs bis sieben Worte der allernöthigsten Dinge aussprechen, Fleisch, Trank, und was unumgänglich nöthig war, wenn man ihn lange darauf warten ließ, begehren, und öfter durch lautes Rufen fordern. So sehr wir uns nach der Beschaffenheit sei-

ſondern alles ſtets ſchon war und hatte, und daher auch keines Dinges zu ſeiner Erhaltung und Befriedigung oder

---

nes Körpers richteten, und ... nach genauen Regeln einer richtigen Diät verfuhren ...: ſo war doch ſein Körper von ſchwächlicher Conſtitution. Wir hielten bei ſeinen Wärtern ſcharf darauf, daß ſie ihn nicht in Zorn gerathen ließen, weil wir wußten, daß dies bei ihm ein Anfang zu den härteſten Krankheiten wäre. Es war uns daher unbegreiflich, daß unſer Wilder zu Anfang Aprils in anhaltende Traurigkeit verfiel, und immer vor ſich hinſah, ohne auf etwas mehr merken zu wollen, was er ſonſt geliebt, und womit er ſich beſchäftigt hatte. Herr Patrik gab ſich mit uns alle erſinnliche Mühe, dies traurige Weſen von ihm zu entfernen, und bisweilen gelang es uns, ihn durch die Töne eines Waldhorns gleichſam aus ſeinem Schlaf zu erwecken. Er fiel aber dabei in das andere Extrem. Er hüpfte, tanzte, ſchrie fröhlich, aß und trank; aber kurze Zeit nachher lag er matt und mit zerſchlagenen Gliedern in der größten Betrübniß da, bis es ſich bei ihm zu einem Erbrechen neigte, durch das eine zähe und ſehr übel riechende Materie von ihm ging. Unſere bekannten engliſchen Tropfen, die ... auch bei den Wilden in Amerika, auch ſogar unter den Mulatten, ſo viele herrliche Wirkung thun, hatten ihren Ruhm an ihm verloren. Er bekam von Zeit zu Zeit Anfälle von Convulſionen und andern ſpasmodiſchen Bewegungen, und machte uns keine geringe Beſorgniß, daß wir ihn gar verlieren möchten. ...

Unter den vielen neugierigen Zuſchauern, die unſern Wilden näher kennen lernen wollten, war ein ſpaniſcher Kaufmann, Don Joſepho Valverde, der von Rochelle aus eine Fahrt nach Irland gemacht, um ... ein Fahrzeug zu belaſten, das er nach der amerikaniſchen Inſel Curaçao ſchicken wollte. ... Es war für ihn ſeltſam, zu hören, daß ein Mohr allein, und zwar noch von ſolcher Jugend, ...

Vervollkommnung bedurfte und bedarf? Wie konnte je ohne solch ein anfangslos Seiendes irgend etwas werden,

---

in diese Gegenden gekommen sei. Er erinnerte sich dabei seines Unglücks, das er 1755 im Monat October gehabt, als er von Amerika aus nach der Bay Dumegal fahren wollte. ... Ein Sturm, der auf dem westlichen Meer entstanden, war seinem Schiff so gefährlich, daß es stranden mußte, und von 150 Personen ... nur er mit 22 andern glücklich davon kam, welche mit abgebrochenem Mast ... auf dem Eiland of Achill einliefen. Er hatte von Curaçao eine Mohrin nebst zwei Kindern mitgenommen, die er dem Commandanten von Cadir mitzubringen versprochen hatte. ... Diese Frau war mit ihm glücklich auf jenes Eiland gekommen; ihre Kinder aber, die sich mit einem andern Sklaven oben auf dem Verdeck befanden, wurden vermißt, und die Betrübniß dieses Weibes über deren Verlust, und der Schrecken bei dem Sturm, warf sie nieder, daß sie einige Tage darauf starb. Er sah die Möglichkeit vor sich, daß der ältere Knabe vielleicht auf einem Stoßbrett entkommen, und auf eine schottische Insel verschlagen worden sei, und je leichter er ihn zu erkennen hoffte, wenn er ihn zu Gesicht bekäme, desto begieriger war er jetzt, zu Hrn. Patrik zu kommen. Es war den 10. April 1757, daß wir diesen Ehrenmann zu sprechen bekamen. ... Als er in seine [des Wilden] Kammer eintrat, und ihn, der eben auf seinem Lager ausgestreckt lag, in das Gesicht faßte, und seinen Rachen erblickte, rief er laut aus: Yo Secchonomi! Unser Wilder war wie Einer, der aus dem Schlaf erwachte. So schwach er war, so behend sprang er auf, ging zu dem Kaufmann hin, warf sich vor ihm nieder, und hielt sich an seine Füße. Jener Anruf Yo Secchonomi war der Name unseres Wilden, durch den er von seinem Bruder unterschieden wurde. ... Er brachte etliche Worte hervor, welche die Frage be-

und zweckmäßig sich entfalten, wenn wir nicht das ganz Absurde und sich Widersprechende einer Entstehung des Etwas aus dem Nichts annehmen wollen?

---

deuteten, wo seine Mutter wäre. Mehr konnte er nicht vorbringen, sondern fing an zu stammeln. ... Als ihn Jener in seiner Sprache und durch Zeichen belehrte, daß seine Mutter nicht da wäre, so fing er an zu murren, und sich innerlich zu erzürnen, auch mit entsetzlichem Brüllen und vorgebeugtem Kopf öfter auf den Boden zu fallen. Val de Verde erzählte uns hernach ... von diesem Knaben: „„Er ist ... unter den Mohren, die zu Curaçao in den Zuckersiedereien arbeiten, eines der vornehmsten Kinder, und mag etwa, wenn es hoch kommt, elf bis zwölf Jahr alt sein. Sein Vater war der oberste Sklave bei dem holländischen Commandanten, und hieß Owan. Die Bedrückungen, welche die Holländer ihren Sklaven zufügen, hatten diese öfter schwierig gemacht, und ihre Unzufriedenheit diente den Franzosen und Spaniern zur guten Gelegenheit, durch innern Aufstand derselben die ... Holländer zu vertreiben. ... Der Commandant zu Cadir unterstützte uns heimlich. ... Dem Owan hatten wir versprochen, ihn wieder nach Afrika zu bringen, und mit seiner Familie daselbst in Freiheit zu setzen, auch ihnen Land einzuräumen. ... Dies beförderte den eingefädelten großen Tumult, der den 6. Jun. 1750 auf der Pflanzung Godo entstand. Der Haufe der Empörer ward aber durch die Holländer und freien Neger zerstreut, und die Rädelsführer, unter welchen Owan der vornehmste war, bei dem Kopf genommen. ... Der arme Owan ward an Armen und Beinen mit glühenden Zangen geknippt und gerädert. ... Sein Weib hatte mit ihren unmündigen kleinen Kindern ihre Zuflucht zu mir genommen, und ich hatte sie lange Zeit in Brasilien verborgen. ... Ich habe denselben der Gewohnheit gemäß ... den Buchstaben V als den

Und welches konnte das Endziel und der Endzweck dieſes Werdens und Sich Entwickelns ſein? Was anderes, als was mit jenem Princip, als dem in ſich ſelbſt gewiſſen Anfang, ſchon gegeben iſt, nämlich jene, ſowohl von der ewigen Vernunft gebotene, als mit Freiheit zu erringende, allgemeine Herrſchaft des geiſtigen und übernatürlichen über den thieriſchen und natürlichen Trieb, oder der edlen Uneigennützigkeit und reinen Liebe über den niedrigen Eigennutz und die unreine Selbſtſucht, ſomit eine, unbeſchadet der Freiheit, ſtets mehr ſich verwirklichende höhere geiſtige Weltordnung, ein harmoniſches Zuſammenwirken der Vielen unter der Herrſchaft des reinen Princips, mit Einem Wort: ein Reich Gottes, ein Reich der Liebe?

Und endlich, wie könnten wir anders, als das von der höchſten Vernunft unſerer Freiheit vorgehaltene Ideal und

---

Namenszug ihres künftigen Gebieters Don Vermillez einprägen, und ... ihnen die Ohrläppchen mit Pfriemen durchſtechen laſſen.'" Wir erkannten, daß unſer Wilder derjenige ſei, von dem die Rede war. ... Unſer Patient wurde ſchlechter. ... Wir ſahen ihn als ein neugebornes Kind an, ... und den 15. April war es, da wir ihn unter dem Namen Eduard unter die Zahl der Chriſten ſetzten. Den 18. April merkten wir, daß ſein Ende nahe ſei. ... Wir hatten an ihm zu bewundern, wie in ihm einige Vorſtellungen, die vernunftähnlich waren, aufgingen. Er drückte mir die Hände, und wir ſahen aus ſeinen Augen Zähren fließen. Als es anfing Nacht zu werden, rief er mir, und ſprach: Waſſer! Ich reichte es ihm, und er trank mit großem Appetit. Hierauf legte er ſich gerade hin, und zog die Füße zuſammen. Ein plötzlicher Steckfluß befiel ihn, und in einigen Minuten war ſeine Seele aus dem Körper gewichen."

höchste Gut auch für erreichbar, und den rechten Weg zu demselben für auffindbar halten? Und welcher andere Weg könnte geradehin zu ihm führen, als das unabläßige Bestreben, Anfang und Ende in allen Dingen stets im Auge zu behalten, und unser ganzes Wesen, unser Denken und Wollen, unser Fühlen und Thun in völlige Uebereinstimmung mit diesem Ideal zu bringen, somit alles ihm Unangemessene unbedingt zu verwerfen und zu entfernen, das ihm Gemäße aber stets und unverrückt fest zu halten, und, so viel wir vermögen, sowohl in uns, als auch in Andern, im Einzelnen und im Ganzen, zu einem in sich harmonischen und lebendigen Organismus zu verbinden, so daß nicht nur, wie Plato will, alle Theile unseres Lebens schön seien, wie die eines Götterbildes (*του βιου καθαπερ ἀγαλματος παντα τα μερη καλα εἰναι δει*), sondern auch dieser Organismus sich als ein lebendiger bethätige, und als Glied an ein höheres organisches Ganze sich anschließe, von dem der ewig Seiende die Seele und das Leben ist.

Ist nun die methodische Darstellung dieses organischen Ganzen eben die Aufgabe der Philosophie, so fragt sich vor allem, welchen Weg sie einzuschlagen, oder welche

§. 9. Methode

sie zu befolgen hat, um sicher und ohne Umschweife zu ihrem Ziele zu gelangen, so weit sich dieselbe voraus bestimmen läßt.

Die fragliche Methode soll also eine Methode des Denkens sein, und diese ist, wie wir schon (§. 2. S. 6. f.) gesehen haben, im Allgemeinen entweder analytisch oder synthetisch, oder bestimmter und richtiger, entweder regressiv, von dem gegebenen und bekannten Bedingten auf seine noch unbekannten Bedingungen zurückgehend, oder

progreſſiv, von den Bedingungen aus zu dem Bedingten fortſchreitend und dieſes conſtruirend; es kann aber auch eine Verbindung beider Methoden Statt haben, ſo daß theils das regreſſive, theils das progreſſive Verfahren befolgt, und, wo nur das Bedingte bekannt, die Bedingung aber unbekannt iſt, mit dem regreſſiven angefangen wird, um ſo vor allem den realen Anfang der Sache zu finden, von welchem aus wir dann dieſe wirklich genetiſch conſtruiren, oder vielmehr ihrer Entſtehung zuſehen können.

Dem gemäß ſind wir denn auch vorerſt regreſſiv, theils an der Hand der Erfahrung, theils mit Hülfe der Reflexion, von dem Bewußtſein als der unmittelbar gegebenen Verknüpfung von Sein und Wiſſen auf ſeine letzten und unbedingten Bedingungen zurückgegangen, und ſollten nunmehr von dieſem Princip aus progreſſiv verfahren, und das Syſtem ſelbſt aufbauen.

Allein hier tritt uns der Skepticismus mit der Einrede in den Weg, weder das regreſſive, noch das progreſſive Verfahren, noch eine Vereinigung beider könne zum Ziele der Gewißheit führen, weil ſie insgeſammt noch dogmatiſch und willkührlich zu Werke gehen; denn wenn man mit der progreſſiven Methode beginne, ſo ſpringe dies in die Augen, ſofern dann eine Erbettelung oder unbefugte Vorausſetzung des Princips da ſei, durch welche die Wiſſenſchaftlichkeit vorweg abgeſchnitten werde, ſei es nun, daß man realiſtiſch ein Sein, oder idealiſtiſch ein Wiſſen, oder über beide ſich erhebend eine Indifferenz oder Identität derſelben als das Urſprüngliche vorausſetze; verfahre man aber, wie hier, vorerſt regreſſiv, ſo könne weder die Erfahrung, noch die Reflexion zu ſtrenger Allgemeinheit und Nothwendigkeit führen; jene nicht, weil ſie nur durch Induction und Analogie von den Erſcheinungen

und Folgen aus zu dem innern Wesen der Sache und zu den Gründen aufsteigen könnte, diese Induction und Analogie aber stets unvollständig und unsicher sein, und immer noch die Möglichkeit eines Irrthums oder anderer Fälle in Aussicht lassen müsse, durch welche die beobachteten eingeschränkt oder ganz neutralisirt werden; die Reflexion nicht, weil auch sie nur ein empirisches Herumtappen nach den entsprechenden Bedingungen und Gründen sei, die nur von außenher herbeigezogen werden, ohne daß die innere Nothwendigkeit der Sache auf sie führe; und so könne denn auch eine Vereinigung beider Methoden nicht etwas geben, wovon keine etwas besitze; das gesuchte Ziel der Gewißheit sei aber überall nicht zu erreichen; denn die wahre Wissenschaft dürfte nichts voraussetzen, sondern müßte alles beweisen; da nun aber von allen Seiten zugegeben werde, daß Nichts gleich Nichts ist, und aus nichts nichts wird, das Beweisen hingegen in's Endlose gehen würde, also nicht verwirklicht werden könnte, weil jedes vorausgesetzte letzte Glied der Reihe wieder eines Beweises bedürfte, und so fort, so bleibe nichts anderes übrig, als die Folgerung, daß alles ungewiß sei, und die Philosophie als Wissenschaft unter die Unmöglichkeiten gehöre.

Allein damit setzt der Skepticismus sich in Widerspruch mit sich selbst, und führt über sich hinaus zur Voraussetzung eines Wissens und eines Seins; denn er setzt dabei entweder die Ungewißheit als das Gewisse, mithin einen sich sogleich selbst zerstörenden Gedanken voraus, oder, wenn auch diese Ungewißheit wieder ungewiß sein soll, so hebt er sich selbst auf, und sagt gar nichts, schwiege also besser ganz still. Will er dieses nicht, so bleibt ihm immer sein Zweifeln und Raisonniren, somit ein Denken mit dessen Bestimmtheit und innerer Nothwendigkeit, und ein nothwen-

diges Sein zurück, eben weil das denkende oder gedachte Etwas weder an dem Nichts erscheinen, noch aus Nichts geworden sein kann, mithin seine Unterlage oder seinen Grund in einem Sein haben, dieses aber ein nothwendiges sein muß, da, wie Kant (Krit. d. r. V. S. 643.) sagt, „wenn man voraussetzt, daß etwas existire, man der Folgerung nicht Umgang haben kann, daß auch irgend etwas nothwendiger Weise existire."

Ist aber so eine Denknothwendigkeit und ein ihr zu Grunde liegendes nothwendiges Sein da, deren sich auch der absolute Skepticismus ohne Selbstvernichtung nicht erwehren kann, so ist auch ein Kriterium da, zwischen Wahrem und Falschem, zwischen Nothwendigem und Willkührlichem zu unterscheiden, und wir haben eine richtende Macht, welche über dem Dogmatismus und Skepticismus steht, unter der diese also ihre Absolutheit ablegen, und zu bloßen Parteien, die sich zum Kriticismus; oder zu bloßen Momenten der These und Antithese herabsinken, die sich zur Synthese als ihrer Wahrheit und ihrem Resultat fortbestimmen.

So muß denn also mit Etwas als These angefangen werden, nur darf dieses nicht dogmatisch und willkührlich, weder als bloßes Sein, noch als bloßes Wissen, noch als leere Indifferenz beider bestimmt werden, weil auch diese Indifferenz oder Unbestimmtheit wieder ein Nichts wäre, aus dem nichts wird und nichts abgeleitet werden kann; es muß vielmehr das absolut Volle, der Inbegriff alles Realen sein, der den Grund alles Existirenden in sich schließt, folglich nichts Geringeres und Aermeres als dieses Existirende sein kann, in dem also Sein, Wissen und deren vereinte Thätigkeit schon ursprünglich oder von Ewigkeit her vereinigt, d. h. in unterscheidbarer Weise eins, somit eine

Einheit von Mannichfaltigem ſind; und damit ſind wir wieder zu unſerem objectiven Princip, das zugleich das Sein, das Wiſſen und die Thätigkeit iſt (§. 8.), und zur Denknothwendigkeit, als dem ſubjectiven Princip, ohne das jenes nicht als nothwendig gedacht werden könnte, zurückgekehrt.

Kann nun aber hiegegen der Skepticismus nicht mehr als abſoluter auftreten, ſo muß ihm unbenommen bleiben, ſich als relativer durch jede mögliche Antitheſe geltend zu machen; und dazu findet er denn auch ſogleich Anlaß ſchon in jener Grundunterſcheidung zwiſchen Sein und Wiſſen, die ihm aber bloß eine Unterſcheidung zwiſchen Sein und Denken iſt, ſofern ja erſt noch zu beweiſen wäre, daß es ein Wiſſen, das heißt, ein Fürwahrhalten aus ſubjectiv und objectiv zureichenden Gründen, giebt, während das Bilden und Verbinden der Begriffe, das wir Denken heißen, auch ein willkührliches oder auf bloß ſubjectiven Gründen beruhendes ſein könne, und immer noch die Möglichkeit laſſe, daß anders organiſirte Weſen auch eine andere Denknothwendigkeit hätten. Zwiſchen Sein und Denken aber ſei eine unüberſteigliche Kluft, vermöge welcher das Sein nicht zu dem Denken, und das Denken nicht zu dem Sein kommen könne; denn das Sein als ſolches ſchließe jedes Werden, jede Bewegung und jede Thätigkeit von ſich aus, und verharre ſtets in ſeiner unveränderlichen, unbeweglichen und ſtarren Natur; weßhalb denn auch ſchon die Eleaten alles Werden und Vergehen und jede Veränderung und Bewegung des Seins als ſich widerſprechend geläugnet haben. Könnte es aber je ſich zum Denken hinbewegen und in daſſelbe eintreten, ſo würde es eben damit aufhören, ein Sein zu ſein; es würde zum Gedachten werden; und wirklich verwandle ja auch das Denken alles, was

ihm nahe komme, oder wozu es sich hinbewege, in ein Gedachtes, und könne nichts lassen, wie es an sich ist, und so werde denn, wie in neuern Zeiten der idealistische Dogmatismus selbst behauptet habe, sogar das Ding an sich von ihm verschlungen, so daß, wie dieser sage, dieses Ding an sich keineswegs etwas Unbekanntes sei; es sei vielmehr nichts leichter, als dasselbe zu kennen, indem es eben auch nur ein Gedanke sei. So lasse also das Denken nichts übrig, als sich selbst und seine eigenen Geschöpfe, indem es alles ohne Ausnahme zu einem bloß Gedachten mache; daher denn auch jeder Dogmatismus in Idealismus und Subjectivismus, ja in Nihilismus und Skepticismus ausgelaufen sei, und durch die That selbst die bloß subjective Natur jener Denknothwendigkeit bewiesen, ja vor Kurzem sich sogar noch etwas darauf zu gut gethan habe, deren Gesetze überwunden, und den Widerspruch auf den Thron erhoben, und so alles in ein Fließendes verwandelt zu haben. Was denn die alten Sophisten und Skeptiker anders gewollt hätten mit ihrer Behauptung, daß alles fließe, und der Mensch das Maß aller Dinge sei, daß jeder These eine Antithese, jedem Grund ein anderer gleich berechtigter gegenüberstehe (παντι λογῳ λογος ἰσος ἀντικειται), welche sich demnach einander ausschließen und aufheben, und so einen Antinomismus, eine innere Zerrissenheit der Vernunft begründen, bei der keine wirkliche Gewißheit und keine wahre Wissenschaftlichkeit denkbar sei? Diese fordere doch reale, nicht bloß formale Einheit des Seins und Denkens und der Gegensätze überhaupt; jene reale Einheit aber könne, wie gezeigt worden, wegen der unvermeidlichen Verwandlung alles Realen in ein Ideales nicht zu Stande kommen; in der bloß formalen Vereinigung der Gegensätze hingegen werden diese bloß abstract unter einen höchsten

Begriff gebracht, welcher jegliches Etwas, auch das bloße Gedankending, unter sich befasse; in Folge dessen man von ihm aus nicht an die Wirklichkeit herankommen, und nichts Reales aus ihm ableiten könne.

Allein hier muß der Skepticismus in seine, ihm schon oben gesteckten, Grenzen zurückgewiesen, und daran erinnert werden, daß wenn alles Reale sich uns nur als ein Ideales darstellt, daraus noch keineswegs folgt, weder daß das wahrhaft Reale nicht zugleich ideal, noch daß das wahrhaft Ideale nicht eben damit real sei, und die subjective Denknothwendigkeit oder das gesetzmäßige Denken und Erkennen nicht seinen Grund in dem objectiven und nothwendigen Sein selbst habe. Schon das bloße Gedankending kann ja nicht ohne innern Widerspruch als an dem Nichts existirend gedacht werden, und ohne eine wirkliche Existenz gar nicht auftauchen, welche Existenz aber wieder, wie gezeigt worden, ihre Unterlage in einem nothwendig Seienden haben muß. Das Denken und Wissen ist also selbst eine Existenz, eine Art und Weise oder Form des Seins, welche das Sein als ihr Wesen in sich schließt, und ohne dieses gar nicht gedacht werden kann, so daß also die Selbstgewißheit des Denkens eine Selbstgewißheit des Seins ist, wie dies eben die Eleaten gezeigt haben.

Weit entfernt also, daß Sein und Denken contradictorische Gegensätze wären, wie A und Nicht-A, die sich einander ausschließen, und nur das logische Etwas als ihre Einheit über sich haben, die auch das Gedankending unter sich begreift, und, abstract genommen, selbst ein solches Gedankending ist, sind sie vielmehr nur verschiedene Bestimmungen, wie a und b, welche nicht nur in Einem Subject zusammen gedacht werden können, sondern sogar, wenn von dem wahrhaft Seienden die Rede ist, nothwen-

dig zuſammen gehören, wie Weſen und Form, ſo daß nicht nur alles wahrhaft Seiende als ſolches auch wiſſend, ſondern auch alles geſetzmäßige Denken und Wiſſen als ſolches auch ſeiend iſt.

Eben ſo wenig kann aus dem, daß jeder Theſe eben vermög ihrer Beſtimmtheit auch ſchon eine Antitheſe gegenüber ſteht, gefolgert werden, daß beide gleich berechtigt wären, oder die Theſe gar ſchon die Antitheſe, die Poſition ihre Negation in ſich hätte, ſie aus ſich entlaſſen, oder in ſie als ihr Anderes übergehen müßte; ſonſt müßten auch Sein und Nichtſein, Etwas und Nichts gleich berechtigt ſein, und das Sein auch ſchon das Nichtſein, das Etwas das Nichts in ſich haben, es aus ſich entlaſſen und in daſſelbe als in ſein Anderes übergehen können, was doch vollkommen abſurd iſt, mag nun von dem realen Sein, oder von dem bloß logiſchen oder abſtracten und unbeſtimmten Sein die Rede ſein. Zwar weckt in dem Gebiete dieſes bloß logiſchen Seins oder Etwas der Gedanke des realen Seins und jeder Beſtimmtheit eben vermög ihrer Beſtimmtheit den Gedanken des Gegenſatzes auf; aber daraus folgt nicht, daß das eine das andere in ſich hat, es aus ſich entläßt, oder in daſſelbe übergeht; und es iſt ganz falſch, zu ſagen, „das Negative ſei eben ſo ſehr poſitiv, „oder das Widerſprechende löſe ſich nicht in Null, in das „abſtracte Nichts, ſondern weſentlich nur in die Negation „ſeines beſondern Inhalts auf. ... Indem das Reſultirende, „die Negation, beſtimmte Negation iſt, hat ſie einen Inhalt. „Sie iſt ein neuer Begriff, aber der höhere, reichere „Begriff, als der vorhergehende“ (Hegel, Log. I. 1833. S. 41.). Denn wenn A jenes Poſitive iſt, ſo iſt Nicht-A freilich alles Andere; allein es kommt ganz darauf an, was denn A iſt. Iſt A ein bloßes Gedankending, dergleichen

das sogenannte reine oder unbestimmte Sein ist, so ist das Negative nicht nur eben so sehr, sondern im Grunde ganz allein das wahre Positive, d. h. es schließt das wahrhaft Reale in sich, während jenes das Aermste, ja das eigentliche Nichts ist, und daher auch diesem Nichts, von dem es sich bloß dem Namen nach unterscheidet, sogleich ohne Bedenken gleichgesetzt wird. Das Negative muß also hier das Reichste sein, da es nichts Geringeres, als alles Andere ist, somit nicht nur alle andern Gedankendinge, sondern auch das wahrhaft Seiende selbst in sich schließt.

Aber eben daher kann von jenem Nichts zu diesem seinem Gegensatz, der alles Seiende in sich schließt, nur höchst willkührlich, nur dadurch fortgeschritten werden, daß das, von dem abstrahirt worden, nämlich der reiche Inhalt der Erfahrungs- und Vernunfterkenntniß, aber freilich auch der bloßen Einbildung, mit Hülfe einer zufälligen Reflexion oder der Phantasie, auf die unbefugteste Weise wieder hereingenommen wird, so daß uns dieser härteste, in den Nihilismus übergegangene, Dogmatismus nicht nur schon im Princip das schlechthin Unmögliche zumuthet, nämlich mit Nichts anzufangen, und aus Nichts das Etwas entstehen zu lassen, sondern sich auch darin von anderem Dogmatismus unterscheidet, daß er sein willkührliches und unsinniges Verfahren bei jedem Schritt wiederholt, und fortwährend die Gesetze des Denkens bald verhöhnt, bald wieder selbst voraussetzt, während der alte Dogmatismus, wenn er einmahl sein, vielleicht gar nicht verwerfliches, Princip vorausgesetzt oder unzulänglich gerechtfertigt hatte, von hier aus ganz folgerecht und gesetzmäßig weiter schreiten konnte.

Kehren wir aber, wie billig, die Sache um, und fangen vielmehr, gemäß unserer regressiven Grundlegung, mit dem realen Sein an, das die nothwendige Voraussе-

tzung unseres Denkens ist, und alles Vollkommene schon in sich schließt und ist, daher denn auch, wie Aristoteles (Metaph. 13, 4.) sagt, schon „Pherecydes und einige Andere das erste Erzeugende als das Beste setzten (το γενν̃ησαν πρωτον ἀριστον τιθεασι), die Magier aber, und einige spätere Weise, wie Empedokles und Anaxagoras, jener die Liebe, dieser den Verstand zum Princip machten", (ὁ μεν φιλιαν στοιχειον, ὁ δε τον νουν ἀρχην ποιησας): so muß nothwendig der contradictorische Gegensatz desselben eine Negation sein, die durch das Positive zwar bestimmt ist, in die aber dieses nie übergehen, und die auch durch keinerlei Kunststück zum Positiven werden kann, vielmehr, wenn sie sich gleichwol behaupten, und ohne jenen Inbegriff alles wahrhaft Realen und Idealen, den sie zur Voraussetzung hat, etwas Positives sein will, nur in ihren Widersprüchen mit sich selbst gefangen werden, und so allerdings durch Selbstvernichtung oder Negation ihrer Negation zur wahren Position zurückkehren, und diese nach allen Seiten hin sicher stellen und verherrlichen muß.

Aber hier dringt sich uns noch die Frage auf: Können wir denn auch voraus schon gewiß sein, daß wir der Negation des absoluten Princips und seiner Bestimmungen und Folgen solche innere Widersprüche werden nachweisen können? Bleibt nicht doch die Möglichkeit in Aussicht, daß These und Antithese sich das Gleichgewicht halten, und anders organisirte Wesen alles ganz anders sehen würden, so daß für uns das Gerathenste wäre, in keiner Weise transcendent zu werden, das heißt, uns nicht über die Thatsachen des Bewußtseins hinaus zu versteigen, sondern dieses Gegebene als absoluten Grenzpunkt der Philosophie anzuerkennen, und so mit dem gemeinen Menschenverstand gemeinschaftliche Sache zu machen? Allein da der Zweifel

und die Antitheſe ſtets das nothwendig Seiende und die in ihm gegründete Denknothwendigkeit zur Vorausſetzung ihrer eigenen Exiſtenz haben, mit der ſie ſelbſt ſtehen und fallen, ſo müſſen ſie auch durch Verneinung derſelben und ihrer gleich denknothwendigen Beſtimmungen und Folgen in offenbaren Widerſpruch mit ſich ſelbſt gerathen, und über ſich hinaus führen, und es laſſen ſich ſolche gleich berechtigte oder gar überwiegende Gegengründe, deren Widerſprechendes nicht aufgezeigt werden könnte, gar nicht denken; denn ſelbſt die vorausgeſetzte Möglichkeit anders organiſirter Weſen, die alles ganz anders anſehen, und im Beſitze ſolcher gleichberechtigten oder überwiegenden Gegengründe ſein könnten, iſt ja an ſich und nach der eigenen Behauptung des Skepticismus ein bloßer Gedanke, ein Gedanke aber, der gegenüber der Denknothwendigkeit, durch die ſeine eigene Exiſtenz bedingt iſt, nicht nur ganz willkührlich und grundlos, ſondern ſogar widerſprechend und undenkbar, ſomit ein ſich ſelbſt zerſtörender Gedanke iſt.

Daſſelbe Schauſpiel der Selbſtvernichtung und des über ſich Hinausführens alſo, das wir bei ihrem Ankämpfen gegen den allgemeinſten Ausdruck des Princips hatten, muß ſich auch bei jeder denknothwendigen Beſtimmtheit und Folge deſſelben, gegen welche die Antitheſen aufkommen wollen, ſo gewiß wiederholen, als das geſetzmäßige Denken, vermöge des Princips der Identität und des Nichtwiderſpruchs, nur Eines iſt, und nur Eines will. Die innern Widerſprüche alſo, die ſie dem Princip oder ſeinen nothwendigen Beſtimmungen und Folgen anheften wollen, müſſen ſich in bloßen Schein auflöſen, und auf die Antitheſen ſelbſt um ſo ſchwerer zurückfallen, je ſtärker der Anlauf war, den ſie genommen hatten.

So liegt es denn alſo ganz im eigenen Intereſſe des

wahren Princips und seiner Folgen, daß die Zweifel und Antitheſen alle ihre Kraft gegen ſie aufbieten, und wenn es möglich iſt, ihnen ſogar innere Widerſprüche nachweiſen; denn könnte dies wirklich geſchehen, ſo wäre damit nur bewieſen, daß die Beſtimmungen des Princips oder deren Folgen noch willkührlich und einſeitig gefaßt ſind, und ein adäquaterer Ausdruck für ſie geſucht werden muß, der aber keineswegs bei dem Gegebenen und Bedingten ſtehen bleiben darf, weil dies im Grund ein Aufgeben der Philoſophie und ein Zurückſinken in den gemeinen Dogmatismus und die äußerliche Reflexion der Common sense-, der Popular- und der Aufklärungs-Philoſophie wäre.

Daſſelbe gilt von der Glaubens- und Gefühlsphiloſophie und dem Myſticismus, wenn ſie die unmittelbaren Thatſachen des Bewußtſeins und die Offenbarungen des Gefühls für unbeweisbar und unbegreiflich, dabei aber doch für wahr und gewiß erklären, und über das auf Bedingungen und Gründe zurückgehende philoſophiſche Wiſſen abſprechen, weil es völlig unſtatthaft und widerſprechend ſei, dem Unbedingten Bedingungen erfinden und das ſchlechthin Unbegreifliche begreifen zu wollen, während doch nur das Bedingte ſich ableiten und begreifen laſſe, und alles vermittelte Erkennen auf einem Unmittelbaren ruhe, das eines Beweiſes weder fähig, noch bedürftig ſei. Auch dieſes Raiſonnement widerſpricht ſich ſelbſt, und führt über ſich hinaus; denn ſein Unmittelbares iſt vielmehr ein Vermitteltes, weil Bedingtes, das ſeine Bedingungen vorausſetzt, und um ſich zu halten, auch ſogleich ſelbſt auf eine derſelben, nämlich das Geſetz des Nichtwiderſpruchs, zurückgeht, ſofern es die Gegner durch (vermeintliche) Widerſprüche widerlegen, und damit die Nothwendigkeit ſeines Glaubens beweiſen will. Wenn wir daher von dieſer bedingten Unmittel-

barkeit aus auf deren letzte und unbedingte Bedingung zurückgehen, und dieſe als nothwendige Vorausſetzung aufzeigen, um ſodann aus ihr das Bedingte ableiten zu können, ſo erfinden wir damit dem Unbedingten keine Bedingungen, noch wollen wir den Höchſten von einem noch Höheren ableiten, ſondern wir ordnen umgekehrt dem Unbedingten und Höchſten alles Bedingte und Gewordene unter, und nur der Gedanke deſſelben iſt es, den wir in dem umfaſſenderen Gebiete der Denkbarkeit als einen nothwendigen nachweiſen wollen; denn das Denkbare iſt von weiterem Umfang, als das Nothwendige, und dieſes muß daher unter jenes begriffen und ſeine Stelle in ihm aufgezeigt werden. Deshalb iſt aber das Denkbare kein Höheres, als das Nothwendige, noch wird dieſes durch ſein Aufgezeigtwerden aufgehoben, ſo wenig der Zeuge als ſolcher ein Höherer iſt, als derjenige, für den er zeugt, noch durch ſein beweiſendes Zeugniß dieſen aufhebt. Es iſt daher auch unrichtig, wenn Schelling (Philoſ. Schriften, Bd. I. S. 32.) ſagt: „Wer das Abſolute demonſtriren will, hebt es eben damit auf“. Die Demonſtration iſt hier nichts Anderes, als ein Aufzeigen der Nothwendigkeit des Gedankens, ein Zurückgehen auf das Zeugniß für denſelben in unſerem Bewußtſein; denn das Bedingte und Gewirkte zeugt ſtets von der Bedingung und wirkenden Urſache, und weiſt durch ſein Daſein auf dieſe zurück, und iſt ſomit Erkenntnißgrund des Unbedingten und Abſoluten, während dieſes der Realgrund des Bedingten und Gewordenen iſt; weßhalb wir denn auch zwiſchen Ideal- und Realprincip unterſcheiden müſſen.

Die etwaigen Widerſprüche in den Begriffen des Gegebenen laſſen ſich aber auch nicht von „zufälligen Anſichten“ aus durch „Verbeſſerung“ oder „Verände-

rung“ und „Ergänzung“ dieſer Begriffe „wegſchaffen“, weil dies eben auch nur ein Stehenbleiben auf halbem Wege und ein unſicheres Herumflattern einer äußerlichen Reflexion wäre; denn die gegebenen oder von der Erfahrung und deren Formen uns aufgenöthigten Begriffe, in deren „Bearbeitung“ die Philoſophie nach Herbart beſtehen ſoll, können auch bloß als nothwendig erſcheinen, und müſſen daher, wie alles Gegebene und Bedingte, vor allem auf ihre letzte Bedingung zurückgeführt, und aus deren Beſtimmtheit die möglichen Gegenſätze abgeleitet werden, wo ſich ſodann das Richtige und Gewiſſe entweder aus dem nothwendigen Weſen des Princips, oder aus der Beſtimmtheit der vermöge deſſelben möglichen Zweifel und Gegenſätze, oder aus beiden ergeben wird. Je vollſtändiger und ſchärfer alſo dieſe aufgenommen, und je gründlicher ſie erſchöpft und berückſichtigt werden, deſto mehr muß das Poſitive befeſtigt, und deſto einleuchtender gerade die Negation deſſelben das treibende Princip werden, das uns von der Stelle bringt, und am Ende bei dem Ziel unverwüſtlicher Wahrheit und Gewißheit anlangen läßt.

So zeigen alſo eben die Einreden des Skepticismus und Irrationalismus dem Kriticismus den Weg, von der Theſe aus durch die Antitheſe zur Syntheſe als dem Schluß zu kommen; und gerade die contradictoriſchen Antitheſen begründen nicht nur die Ergänzung der noch fehlenden Gewißheit, ſondern auch die Möglichkeit einer Fortbewegung des Denkens, indem der directe Beweis noch durch den indirecten verſtärkt, und das wirklich haltbare Princip mit ſeinen Folgen nach allen Seiten hin ſcharf abgegrenzt, und ſo durchgängig beſtimmt wird; denn wären die directen Gründe der Erfahrung und Reflexion, auf welchen die Nothwendigkeit des Princips zunächſt ruhen ſoll, auch ganz unhalt-

bar, so würde die Wahrheit desselben sich aus der Selbstvernichtung seiner contradictorischen Antithese mit strenger Nothwendigkeit ergeben, da, wenn die Undenkbarkeit des Nicht-A erwiesen ist, alsdann die Setzung des A mit Nothwendigkeit folgt, mit Ausschließung jedes Dritten; denn was gegen die Gültigkeit dieses Gesetzes des ausgeschlossenen Dritten (nach welchem von contradictorischen Gegensätzen nur Einer gesetzt werden kann, dieser Eine aber gesetzt werden muß) eingewendet worden ist, konnte nur die Unkunde und Gedankenlosigkeit des Gegners beweisen, und beruhte, wie längst gezeigt worden *), auf ganz handgreiflicher Verwechselung der contradictorischen Gegensätze (A und Nicht-A, weiß und nicht weiß) mit den bloß conträren (A, B, C u. s. w., weiß, schwarz, roth ꝛc.), bei welchen allerdings ein Drittes, Viertes u. s. w. möglich ist. Eben darauf beruht aber auch das Gesetz der durchgängigen Bestimmung (principium determinationis omnimodae); denn wenn von contradictorischen Gegensätzen, welche als solche das ganze Gebiet der Denkbarkeit umfassen, so daß A das Eine, und Nicht-A alles Andere ist, nothwendig Einer gesetzt werden muß, so kommt ja jede denkbare Bestimmung dem Seienden entweder zu oder nicht; es ist gegen keine gleichgültig; und eben das Nichtzukommen einer Bestimmung ist auch eine Bestimmtheit desselben. Dies gilt selbst von dem ganz unbestimmten Sein, das, wie das Nichts, vielmehr ein bestimmtes Gedankending ist, das sich als solches von allem Andern unterschei-

*) S. meine Geschichte und Kritik des Skepticismus und Irrationalismus, in ihrer Beziehung zur neuern Philosophie, mit besonderer Rücksicht auf Hegel. Tübingen, bei H. Laupp. 1834. S. 25 — 30.

det. Das Seiende ist also nicht nur bestimmt, sondern sogar durchgängig bestimmt, und jegliches Etwas unterscheidet sich von jedem andern Etwas durch irgend eine Bestimmtheit, sonst wäre dieses kein Anderes, sondern es selbst, und würde dessen Stelle einnehmen: daher das sogenannte Princip des Nicht-zu-Unterscheidenden (principium identitatis indiscernibilium), nach welchem kein Ding dem andern ganz gleich ist.

Da sonach das gemeinschaftliche Princip der These und Antithese bloß die Denknothwendigkeit ist, diese aber nur auf dem Gesetze des Nichtwiderspruchs ruht, von dem das Grund- und Sein-fordernde Causalgesetz nur eine Anwendung auf das Existirende ist, weil, wenn A und Nicht-A sich ausschließen, auch kein Etwas an dem Nichts existiren kann, sondern mit einem Sein als Unterlage und Grund zusammenhängen muß: so können sie sich auch nur logisch, nur durch Nachweisung von innern Widersprüchen mit Erfolg bekämpfen, und die Antithese hat sich nicht zu beklagen, wenn derselbe Maßstab, mit dem sie die These messen will, auch an sie selbst angelegt wird.

Soll also eine rechtskräftige, d. h. wissenschaftlich strenge Entscheidung und Abschließung zu Stande kommen, so muß entweder der These das ihr nachgewiesene Willkührliche und Widersprechende genommen, oder, wenn dergleichen nicht aufgezeigt werden kann, die Antithese durch ihre innern Widersprüche über sich hinausgeführt, und so durch begründete Verneinung der Verneinung mit verstärkter Kraft zur Bejahung zurückgekehrt werden.

Wer sein Princip behaupten, und von ihm aus sicher zum Ziele gelangen will, sollte daher vor allem sich vollständig orientiren, und nicht nur die eigenen Kräfte genau kennen lernen, sondern auch, wie ein vorsichtiger Feld-

herr, das gemeinschaftliche Terrain und die feindliche Stellung nach allen Seiten hin genau recognosciren, alle Möglichkeiten zum Voraus vollständig ausmessen und in Rechnung nehmen, um von keinem Zweifel oder Einwurf überrumpelt werden zu können, sondern gegen jeden gerüstet zu sein.

Jeden Falls aber muß dies der kritische Philosoph thun, der wirklich unbefangen über den Parteien stehen will, weil nur so, wenn auf beiden Seiten alle Momente zum Wort gekommen und berücksichtigt worden sind, sich deutlich herausstellen kann, auf welcher Seite das Wahre und Rechte ist, und wie das gesetzmäßige Denken wirklich zum Wissen, zur Einheit oder Synthese mit dem Sein führt. Außerdem würde kein gerichtliches, das heißt hier, kein wissenschaftliches Verfahren Statt haben.

Daher denn auch die Nothwendigkeit der vorherigen kritischen Untersuchung des Grundes und seiner Grenzen und Gegensätze, bevor ein dauerhaftes Gebäude auf demselben aufgeführt werden kann, weil außerdem immer noch die Möglichkeit bliebe, daß der Grund ein sandiger und angemaßter sei, bei dem keine Sicherheit wäre, daß nicht jeder Windstoß und jede Flut das Gebäude umwerfen, und jeder Nachbar es in Anspruch nehmen und seine Entfernung verlangen könnte.

Hieraus ergeben sich denn von selbst auch vorläufig

§. 10. der Umfang und die Eintheilung der Philosophie.

Soll diese eine feste Grundlage erhalten, so muß ihr, nach dem eben Ausgeführten, ein regressiver und kritischer Theil vorangehen, somit in einer Fundamentalphilosophie auf ihre Probleme, so wie sie sich aus der

Einleitung ergeben, also auf das Princip, das Endziel und die Methode (§. 8.) das kritische Verfahren (§. 9.) angewendet, und dabei zu Bewahrung vor aller Einseitigkeit und Parteilichkeit stets auf die entsprechenden Punkte der Geschichte der Philosophie, das heißt, auf die hervorstechenden Momente der in dieser liegenden Dialectik, genaue Rücksicht genommen, und es müssen somit diese Momente als These und Antithese abgeleitet und dialectisch benützt werden, bevor in der Derivativphilosophie von der so befestigten Grundlage aus progressiv verfahren, und das Gebäude selbst aufgeführt werden kann. Die Fundamentalphilosophie selbst wird also einen eigentlich analytischen Theil erhalten, in dem sowohl über die letzten Bedingungen und begründenden Principien, als auch über das Ziel und den Endzweck der menschlichen Erkenntniß die bisherigen Verhandlungen zusammengefaßt und concentrirt, und ihre Momente aus einander abgeleitet und bestimmt werden; und einen synthetischen, in welchem ebenso durch Satz und Gegensatz untersucht wird, ob und wie gemäß jenen Principien und im Blick auf dieses Ziel ein organisches Ganze der Wissenschaft überhaupt und der philosophischen Disciplinen insbesondere aufgeführt werden kann.

Da aber das Denken und die in ihm liegende innere Nothwendigkeit die Grundvoraussetzung hiebei ist, und dieses Subjective dann seine nächste Anwendung auf sein Objectives findet, so muß auch bei dem Princip, dem Ziel und der Methode das Formale und negativ Bedingende dem Materialen und positiv Begründenden vorausgehen, und ebenso jeder Theil der Derivativ-Philosophie in einen formalen und materiellen zerfallen.

Die Derivativ-Philosophie wird sonach aus drei Theilen bestehen: 1) einem theoretischen, welcher theils

das formale Princip in ſeinen Folgen entwickelt, mithin eine Logik oder Denklehre aufſtellt, theils aus dem materialen Princip eine Metaphyſik oder Erkenntnißlehre ableitet; 2) einem praktiſchen, welcher theils aus den äußern oder formalen Bedingungen des harmoniſchen und zweckgemäßen Zuſammenſeins Vieler das Ganze einer Rechtslehre entwickelt, theils auf die innern Bedingungen des Endzwecks, die reinen Beweggründe oder Triebfedern, das Syſtem einer Tugendlehre aufbaut; endlich 3) einem theoretiſch-praktiſchen, welcher theils aus den äußern Bedingungen, unter welchen das Erſcheinende ſeinem Endzweck oder Ideal entſpricht, eine Aeſthetik oder Lehre vom Schönen und Erhabenen ableitet, theils aber zu Gott als dem ewigen Grund des erſcheinenden Zweckmäßigen ſich erhebt, und die Vernunftlehre von Ihm und Seinem Verhältniß zur Welt überhaupt und zum Menſchenleben insbeſondere in ein Religionsſyſtem bringt.

Der

Fundamentalphilosophie

Erster Theil.

Philosophische Elementarlehre.

I. Das formale Princip.

§. 11. Grundvoraussetzung der Philosophie: Urofenbarung und spätere Offenbarungen. — Die Denkgesetze.

Da das Formale und negativ Bedingende dem Materialen und Positiven gegenüber nicht nur das Umfassendere und Allgemeinere, sondern auch die allen Parteien, seien sie sich desselben bewußt oder nicht, gemeinsame Grundvoraussetzung ist, mit der sie selbst stehen und fallen (Einleitung §. 9. S. 200. §. 10. S. 205.): so muß auch mit dem formalen Princip angefangen, und ihm sein Gegensatz gegenüber gestellt werden (§. 9. S. 198. ff.), und es entsteht nun die Frage: welches ist denn dieses formale Princip? Wie wir gesehen, haben sich uns deren zwei ergeben, die sich einander auszuschließen und aufzuheben scheinen, und daher auch oft genug wie These und Antithese einander feindlich gegenüber standen, und sich gegenseitig bekämpften. Auf der einen Seite nämlich hat sich uns eine Urofenbarung als Grundbedingung der Entwickelung des Selbst-

bewußtseins, und somit auch als Grundvoraussetzung der Philosophie herausgestellt (§. 8. S. 176. — 186.), und es lag nun sehr nahe, diese Bedingung als eine bleibende und ausschließende zu betrachten, und entweder in den reinen Nachklang der Uroffenbarung und deren Ueberlieferung alle Wahrheit zu setzen, oder aber, im Falle des Verderbnisses des Menschengeschlechts und der Trübung jener Ueberlieferung, die Erkenntniß der Wahrheit und die Erhebung über die Thierheit einzig von neuen Offenbarungen abhängig zu machen; auf der andern Seite aber stießen wir auf Bedingungen unserer Receptivität, auf eine subjective, aber allgemein menschliche Bestimmtheit unseres Denk- und Erkenntnißvermögens, vermöge welcher wir theils von Gesetzen unseres Denkens und Erkennens, theils von äußerer und innerer Erfahrung abhängig sind, ohne welche auch der Inhalt jener Offenbarungen gar nicht aufgenommen werden, und der sich sich selbst der vollendete Skeptiker nicht erwehren konnte, ohne sich selbst aufzugeben (§. 6 — 9., besonders S. 189. ff.). Auf welcher Seite ist nun das Recht, und in welchem Verhältnisse stehen beiderlei Principien zu einander? Ist die mitgetheilte oder die eigene Erkenntniß das Erste und Entscheidende?

Wir wollen zuerst die Offenbarung als diejenige für sich reden lassen, durch welche unserer Untersuchung zu Folge der Mensch wenigstens ursprünglich zuerst zum Bewußtsein kam. Sie konnte sich daher vor allem auf das in der Einleitung Ausgeführte berufen, daß nämlich die Entwickelung des menschlichen Bewußtseins überhaupt zunächst Erziehung, und dann weiterhin, wenn wir auf die ersten Erzogenen zurückgehen, Offenbarung einer anfangslosen, also göttlichen Persönlichkeit zur nothwendigen Voraussetzung hat (§. 6 — 8.). Ohne diese Uroffenbarung wären nur thierische Empfindun-

gen und Triebe, aber keine Erkenntniß und Freiheit da gewesen. Nachher zwar, nachdem Einer oder Einige zum Bewußtsein erwacht waren, konnten sich die Menschen einander selbst erziehen; aber immer blieben die Nachklänge jener Uroffenbarung und deren Ueberlieferungen die Bedingung ihrer Entwickelung, und nachdem die Menschen gefallen waren, und jene Nachklänge in Folge dessen immer mehr verhallten, wurden neue Offenbarungen nothwendig; ja diese sind, weil am Ende völlige Blindheit in geistigen Dingen eingetreten ist, und die sich selbst führen wollten, sich nach allen Seiten hin in die Irre verliefen, die einzige Quelle und Norm der höheren Erkenntniß geblieben, und der durch sie möglich gewordenen Philosophie blieb höchstens das Geschäft, den durch die Offenbarung gegebenen Stoff im Denken nachzubilden und zu ordnen; denn sich selbst überlassen, gerieth sie ja auf ganz widersprechende Resultate, und zerstörte somit sich selbst. Damit war dann aber

§. 12. das Princip des dogmatischen und absoluten Supernaturalismus

gegeben, welchem nicht nur ursprünglich alle Erkenntniß des Anfangs und Endziels aller Dinge und des zu diesem führenden Weges (§. 8.), also dasselbe, was den Gegenstand der Philosophie ausmacht, aus göttlicher Offenbarung stammt, sondern auch fortwährend auf sie zurückgeführt und durch sie bewiesen werden muß, eben weil der sich selbst überlassene Mensch in Folge des Sündenfalles in geistigen Dingen völlig blind, und unfähig ist, die zu seinem ewigen Heil führenden Wahrheiten zu finden und ihrer gewiß zu werden. Der consequente Supernaturalismus ist daher nicht bloßer Glaube an übernatürliche Offenbarung, sondern die

Annahme, daß dieselbe die einzige Quelle und das alleinige Kriterium des Wahren und Gewissen ist; woraus denn von selbst auch folgt, daß die geoffenbarte Wahrheit nicht wissenschaftlich erwiesen werden kann, sondern die Thatsache des Geoffenbartseins selbst höchster Beweisgrund ist *), der absolute Supernaturalismus also mit dem Mysticismus in Eins zusammenfällt, oder doch consequenter Weise in ihn übergeht, sofern nämlich dieser in der Behauptung besteht, daß der Gegenstand des Glaubens nicht bewiesen und begriffen oder eigentlich erkannt, sondern eben nur geglaubt werden kann, und geglaubt werden soll.

Es folgt aber auch ferner, daß dann selbst das Widersinnigste, wenn es nur geoffenbart ist, geglaubt, und der empörendste Befehl befolgt werden muß, sobald er von Gott kommt; denn der in geistigen Dingen völlig blinde Mensch hat ja gar keinen Maßstab, sondern ist Gott blinden Glauben und Gehorsam schuldig, und das geoffenbarte Wahre ist nicht wahr und gewiß, weil es als solches erkannt wird, sondern weil Gott es mitgetheilt hat; auch

---

*) Vgl. z. B. Tennemann, Grundriß der Gesch. d. Philosophie. 1825. §. 57. S. 55. „Der Dogmatismus im weitern Sinne nimmt entweder an, daß die menschliche Vernunft an sich zur Erkenntniß des Wesens und der Gesetze der Dinge zureichend, oder daß sie ohne höhere Belehrung und Unterstützung dazu unfähig sei. Jenes ist Naturalismus oder Rationalismus im weitern Sinne, dieses Supernaturalismus.“ §. 60. S. 56. „Der Supernaturalismus nimmt an, daß Gott nicht nur der Realgrund aller Wesen, sondern auch der Grund aller wahren Erkenntniß durch Offenbarung sei, und setzt also eine übernatürliche Erkenntnißquelle, die nicht wissenschaftlich erwiesen werden kann.“

will Gott das Gute nicht, weil es gut und dem Gesetz des Vollkommenen gemäß ist, sondern das Gute ist gut, weil Gott es will. Er ist also nicht sowohl „die absolute Wahrheit und Güte", sondern „der Urheber der Wahrheit und Güte", die an kein Gesetz gebundene Freiheit und Willkühr: wie sollte auch die beschränkte, endliche Vernunft den Unendlichen in bestimmte Grenzen einengen und begreifen, und den absolut Allmächtigen von irgend welchen Gesetzen abhängig machen können? Der absolute Supernaturalismus geht somit nothwendig in vollendeten Irrationalismus über, und erreicht seine Spitze in dem Ausspruch Tertullian's, daß gerade das Ungereimte und Unmögliche einen Glaubensgrund und ein Kennzeichen des Wahren und Gewissen abgebe *). Und wenn dies auch eine rednerische Uebertreibung ist, wie denn das angeführte Beispiel weder eine Ungereimtheit, noch eine Unmöglichkeit in sich schließt, sondern bloß dem oberflächlichen, sinnlichen Menschen so erscheint, so fehlt es doch auch heut zu Tage nicht an Supernaturalisten, welche theils wirklich jene Consequenzen gezogen **), theils gerade das Vernunftmäßige einer Religionsansicht als Verdacht erregend bezeichnet haben, wobei sie wol an Stellen, wie 1 Cor. 1, 18. 23. 24. 27. Kap. 3, 18. Kap. 4, 10., dachten (in welchen, was weise ist vor den Menschen, für Thorheit vor Gott erklärt wird, und umgekehrt), in diese Stellen aber auch mehr legten,

*) Tertullianus, de carne Christi, c. 5. Prorsus credibile est quia ineptum est, ... certum est quia impossibile est.

**) S. meine Geschichte u. Kritik des Skepticismus und Irrationalismus. 1834. S. 440. ff.

als wirklich in ihnen liegt *). Auch liegt ja in der Natur der Sache, daß weder das wirklich Undenkbare und Unmögliche, noch das Schlechte und Gewissenlose den absoluten Supernaturalisten abhalten darf, irgend einen Theil einer Lehre, die er nun einmahl für geoffenbart hält, zu verwerfen, und daß er sich Gott eben so wenig unter irgend welchen Kategorien denken darf, weil dies alles eben so viel wäre, als das Unendliche und Göttliche einem endlichen und creatürlichen Maßstab unterwerfen. Daraus folgt denn aber auch, daß er dem höchsten Gegenstand des Glaubens kein festes und unveränderliches Wesen zuschreiben darf, sondern der wahrhaft Seiende für ihn mit dem Nichts zusammenfällt, der Glaube an Ihn also im Grunde nichts glaubt und bei Ihm denkt, weil er nichts Bestimmtes glaubt und denkt; denn würde er sich irgend eine Bestimmtheit bei Gott denken, so würde er ja ebendamit Gott einer Kategorie und einem Gesetz unterwerfen, und ihm ein unwandelbares Wesen zuschreiben, dem Er nicht widersprechen oder zuwider handeln könnte. Fehlt ihm aber dieses unwandelbare Wesen, und ist Er lediglich an kein Gesetz gebunden, so kann Er auch jede gegebene Offenbarung wieder aufheben, ja in einem und demselben Moment ganz Widersprechendes offenbaren und befehlen; denn könnte Er dies nicht, so würde ja Seine Offenbarung und Er selbst wenigstens von dem Gesetze der Identität und des Nicht-Widerspruchs abhängig gemacht, und die natürliche Vernunft zum Richter über Ihn und Sein Thun erhoben werden. Allein mit diesem Culminationspunkt hat das Princip auch seinen Wendepunkt erreicht; denn sich selbst Widersprechendes kann ja weder gedacht, noch geglaubt

*) Vgl. m. Religionssystem I, 1. 1832. §. 3. S. 54.

und befolgt werden, sondern zerstört sich selbst. Es ist also dann genau so viel, wie wenn gar nichts geoffenbart und geboten worden wäre, und für den Glaubigen, der ja ohne Offenbarung ganz blind und ohne alles Kriterium des Wahren und Gewissen sein soll, ist durchaus kein Grund da, die eine der entgegengesetzten Offenbarungen der andern, oder irgend einen Satz einer und derselben Offenbarung einem andern ihm widersprechenden Satz vorzuziehen, eben deshalb aber auch durchaus kein Mittel, die Thatsache des Geoffenbartseins in ihrer Wirklichkeit zu erkennen, und die wahre, wirklich von Gott kommende Offenbarung von der falschen, auf Selbsttäuschung oder Betrug beruhenden, zu unterscheiden. Er muß so nicht nur jedem Aberglauben und jeder Selbsttäuschung, sondern auch jeder Lüge und Schändlichkeit Preis gegeben, und ein völliger Spielball des Zufalls und der Willkühr sein, durchaus unfähig, über die Vorurtheile seiner Geburt und die Beschränktheit seiner Verhältnisse sich zu erheben, sondern, gleich dem Thiere, genau das werden, wozu diese ihn bestimmen. Da es nun aber dem Menschengeist unmöglich ist, Widersprechendes in sich aufzunehmen und für wahr zu halten, und der Supernaturalismus selbst, um sich zu halten, gegenüber den sich widersprechenden philosophischen Systemen dies Gesetz durch die That selbst geltend machte, auf der andern Seite aber eben so sehr Thatsache ist, daß die angeblichen Offenbarungen und Auffassungen einer und derselben Offenbarung einander völlig entgegengesetzt sind und sich selbst widersprechende Sätze enthalten: so blieb consequenter Weise nichts Anderes übrig, als entweder an aller Offenbarung irre zu werden, und in völligen Indifferentismus und Unglauben zu versinken, ja an aller Wahrheit und Gewißheit zu verzweifeln, und sich dem vollendeten Skepticismus und Ni-

hilismus in die Arme zu werfen, oder aber jenen Satz von der gänzlichen Blindheit und Unfähigkeit des natürlichen Menschen aufzugeben, und den übrig gebliebenen Funken aufzusuchen und anzuzünden.

Allein jener Skepticismus führt, wie wir gesehen (§. 8. S. 190.), über sich hinaus zur Anerkennung der Existenz und Bestimmtheit seiner selbst und des Denkens, und jedes Stehenbleiben bei dieser Urthatsache des Bewußtseins ist ein Zurückgehen und Versinken in die Barbarei und Thierheit. Wer nicht in entwürdigender Unentschiedenheit und Gedankenlosigkeit verharren wollte, mußte in sich selbst einkehren, und haltbare Kriterien des Wahren und Gewissen aufsuchen, um entweder alle und jede Offenbarung mit Grund verwerfen, oder irgend eine derselben als die wahre mit Ueberzeugung annehmen zu können. Dies ist so nothwendig, daß ja auch der Supernaturalismus selbst auf irgend eine Weise sich zu begründen suchte, damit aber schon über sich hinaus schritt. Er berief sich, wie wir sahen, theils auf Thatsachen der Erfahrung, theils auf Gründe der Vernunft, und suchte die Nothwendigkeit der Offenbarung auch indirect durch die Widersprüche zu erweisen, in welche die natürliche Erkenntniß des sich selbst überlassenen Menschen geräth: er machte also diese Gründe, und namentlich das Gesetz des Nicht-Widerspruchs, zum Princip seines Princips, und nahm damit dessen Unbeweisbarkeit, folglich im Grunde das Princip selbst als solches zurück. Seine Gründe bewiesen aber auch theils, wie wir eben sahen, zu viel, weil das Gesetz des Nichtwiderspruchs nun auch gegen die sich widersprechenden Offenbarungen entschied, theils bewiesen sie nicht alles, was sie sollten; denn wenn eine göttliche Uroffenbarung auch Bedingung des Erwachens zum Selbstbewußtsein war, so folgt daraus noch nicht, daß sie einzige Bedingung

war, und der Mensch sich dabei absolut passiv verhielt. Ja mag seine Receptivität auch noch so passiv gewesen sein, so hatte sie doch in sich selbst eine gewisse Bestimmtheit, und konnte nur dieser gemäß das Dargebotene in sich aufnehmen; und sollte die Offenbarung rein, wie sie an sich war, aufgenommen werden können, so mußte diese Bestimmtheit der Receptivität überdies in einem Entsprechungsverhältnisse zur geoffenbarten Wahrheit, ja in einer ursprünglichen Harmonie zu ihr stehen. Die Offenbarung war daher keineswegs einzige Bedingung und Quelle der Entwickelung des Menschen, sondern, sofern wir von ihrem Inhalt absehen, nur die Bedingung, unter welcher die ursprünglichen Anlagen des Menschen zur Entwickelung gelangen konnten; ohne diese Anlagen aber hätte sie nichts vermocht, und wäre auch nicht verstanden worden, wie denn auch ihr Inhalt dem Thiere durchaus unzugänglich geblieben wäre.

Dasselbe gilt für spätere Offenbarungen. War die durch den Sündenfall eingetretene Blindheit und Unfähigkeit auch noch so groß, sie konnte nicht absolut sein; denn sonst konnten ja die neuen Offenbarungen gar nicht in ihrer Reinheit gesehen und anerkannt werden. Selbst wenn man annimmt, die Offenbarung sei ein Licht, das dem Blinden sich nicht nur mitgetheilt, sondern ihm auch das Auge geöffnet habe: so mußte noch eine bestimmte Fähigkeit gerade des menschlichen Auges da sein, in Folge des Einwirkens der göttlichen Wahrheit sich zu öffnen, und das göttliche Wahre, sobald es sich ihm zeigte, in dessen eigenem Lichte zu sehen; eine Fähigkeit, welche ja dem Auge des Thieres gänzlich abgeht, und auch dem materiellen Organ des Menschen nicht zugeschrieben werden kann, sondern vielmehr ein inneres, geistiges Organ voraussetzt, das auf das materielle Auge herabsehen, und dasselbe als Gegenstand von

ſich unterſcheiden kann. Daß ſich aber dieſes innere menſchliche Auge bei dem Einwirken des wahren Lichtes anders verhielt, ſein Sehen ein anderes war, als bei jenem falſchen Licht, bei dem es zu ſehen wähnt, im Grund aber doch blind iſt (Joh. 9, 41.), muß der Supernaturalismus ſelbſt vorausſetzen; er muß alſo auch gegenüber den ſpäteren Offenbarungen nicht nur noch ein Entſprechungsverhältniß des innern Auges zu der wahren Offenbarung annehmen, ſondern auch demſelben die Fähigkeit zuſchreiben, die wahre Offenbarung von der falſchen wenigſtens in dem Fall zu unterſcheiden, wenn ſich ihm jene wirklich genähert, und ihm das hiezu erforderliche Licht mitgetheilt hatte; daher denn auch Plato ſagt, die wahre Weisheit würde, wenn das Auge ſie erblickte, eine wunderbare Liebe zu ſich erwecken *). Daß aber eine ſolche Annäherung und Mittheilung des wahren Lichtes wirklich Statt hatte, dies iſt es ja eben, was der Supernaturalismus vor Allem behauptet. Es fragt ſich daher bloß, ob dieſes Licht einzig durch die Einwirkung des Wortes oder der Schrift von außen in den Menſchen komme **), wie dies in den Worten zu liegen ſcheint: „Der Glaube kommt durch das Hören"; oder ob gleichzeitig mit dieſer Wirkung des Wortes, oder ihr vorangehend oder nachfolgend, eine innere

*) Plato, Phaedrus, c. 65. Vgl. Cicero, de fin. II, 16. Oculorum, inquit Plato, est in nobis sensus acerrimus, quibus sapientiam non cernimus: quam illa ardentes amores excitaret sui, si videretur! De officiis, I, 5. Formam quidem ipsam ... et tanquam faciem honesti vides: quae, si oculis cerneretur, mirabiles amores, ut ait Plato, excitaret sapientiae.

**) S. m. Geſch. u. Krit. d. Skept. S. 168.

Einwirkung und Erleuchtung des Gemüths Statt haben muß, wie dies einige Kirchenväter annahmen *), und schon Johannes sagte: „Der Logos ... ist das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt" (Joh. 1, 1. 4. 8. 9.). Daß die Wirkung des äußern Wortes mit bedingt sei durch eine innere Einwirkung des allgegenwärtigen Lichtes, welches das eine selbständige Leben ist (Joh. 1, 4.), muß auch von den Supernaturalisten zugegeben werden, und sie sahen sich daher genöthigt, dem Menschen wenigstens noch ein Fünkchen (scintillula) des ursprünglich ihm mitgetheilten oder anerschaffenen Lichtes zu lassen **). Auf der andern Seite aber konnte auch gegen den Naturalisten, der den Menschen zum selbständigen Lichte machen wollte, mit Grund eingewendet werden, er mache das augenscheinlich Bedingte zum Unbedingten, und vergöttere sich selbst, sobald er läugne, daß sein Licht ein ihm nur mitgetheiltes oder auf ihn einwirkendes sei. Derselbe Vorwurf des innern Widerspruchs fällt aber auch auf den Supernaturalisten zurück, wenn er jenes Anerschaffensein des Lichtes und Lebens nicht im Sinne der ursprünglichen Mittheilung und Einwirkung nimmt, da die Begriffe Licht und Leben auf der einen und Bedingt- und Geschaffensein auf der andern Seite nicht in Einen Begriff vereinigt werden können, sondern sich widersprechen, sofern das Leben Thätigkeit ist, schlechthin selbständige Thätigkeit aber nur dem unbedingt Seienden zukommen kann.

Selbst in dem Fall also, wenn jene Annäherung einer spätern Offenbarung noch nicht Statt hatte, konnte die Fä-

*) A. a. O. S. 95. ff.

**) A. a. O. S. 167. f.

higkeit der Unterscheidung zwischen Wahrem und Falschem nicht ganz untergegangen sein; denn sie fiel mit dem menschlichen Leben und Denken zusammen, und schon die Thatsache, daß der einen angeblichen Offenbarung sich andere, ihr widersprechende Offenbarungen, oder irgend einem Satz einer Offenbarung oder deren Auffassung, sich ein anderer, ihm widersprechender Satz derselben Offenbarung oder Lehre gegenüberstellte, mußte jeden Denker auf die Nothwendigkeit innerer Gründe der Annahme oder Verwerfung und auf ein Kriterium des Wahren und Falschen führen, weil, wie gesagt, solchen Widersprüchen gegenüber, seine Receptivität jeden Falls eine Bestimmtheit blieb, und als solche nur das mit sich Zusammenstimmende in sich aufnehmen konnte. So mußten denn eben

§. 13. die Gegensätze und Widersprüche des Gegebenen Veranlassung und Grund des Ursprungs der Philosophie überhaupt, und zunächst der Logik

werden (vgl. §. 5. S. 36. f.), eben weil dem Menschengeist schlechthin unmöglich war, sich selbst Widersprechendes auch nur im Glauben fest zu halten, zwischen den Gegensätzen also entweder gewählt, oder alle Offenbarung verworfen werden, solche Annahme oder Verwerfung aber einen zureichenden Grund haben mußte, welcher nur darin bestehen konnte, daß das Angenommene mit sich selbst und einem vorausgesetzten Wahren und Gewissen zusammenstimmte, dem Verworfenen aber diese Zusammenstimmung fehlte; denn ohne solchen Grund würde er ja die Ungewißheit und Willkühr, die er meiden wollte, nur mit einer andern Ungewißheit und Willkühr vertauscht haben. So mußte also die Absolutheit und Ausschließlichkeit der Offenbarungserkenntniß aufgegeben, und anerkannt werden,

daß ihre Aufnahme und Aneignung an innere Geſetze und Begriffe gebunden iſt, und dieſe ſomit das Entſcheidende und das Princip auch des ſupernaturaliſtiſchen Princips ſind. Mochte alſo immerhin die Offenbarung das Erſte und Erregende ſein, ſie ſchloß das Nachdenken über das durch ſie Gegebene, ſomit wiſſenſchaftliche Begründung, ſo wenig aus, daß ſie dieſelben vielmehr forderte und weckte; denn nur wenn ein allgemeinerer Standpunkt genommen, und von ihm aus ihre Anſprüche begründet wurden, konnte ſie in ſich ſelbſt und ihren Gegenſätzen gegenüber befeſtigt und geſichert werden. Grund des Grundes aber war jetzt Zuſammenſtimmung theils mit ſich ſelbſt, theils mit dem vorausgeſetzten Wahren und Gewiſſen, oder auch die Einſicht, daß ſolche Zuſammenſtimmung den Gegenſätzen abging. Eine beſondere Stärke aber mußte die Begründung erhalten, und den Charakter der Wiſſenſchaftlichkeit annehmen, wenn dieſe negativen Gründe mit jenen poſitiven ſich verbanden. Zuſammenſtimmung mit ſich ſelbſt begründete ſo die Möglichkeit, Zuſammenſtimmung mit dem voraus und unmittelbar ſchon Wahren und Gewiſſen die Wirklichkeit, und der Mangel dieſer doppelten Zuſammenſtimmung auf Seiten der möglichen Gegenſätze die Nothwendigkeit der Annahme, das Gegentheil aber die Nothwendigkeit der Verwerfung einer Offenbarung oder wenigſtens der Auffaſſung derſelben; denn immer galt dies nur unter der Bedingung, daß nicht ſolche Kritik auf einem Mißverſtändniß bei der Auffaſſung des Gegebenen oder bei der Anwendung des Princips auf daſſelbe beruhte; welche Möglichkeit demnach jedwede Vorſicht zur Pflicht machte: genug, daß wirklich ſich ſelbſt widerſprechende Sätze, mochte nun der Widerſpruch in der Offenbarung ſelbſt oder bloß in deren Auffaſſung liegen, nicht wirklich geglaubt werden konnten.

Zwar konnte der Supernaturaliſt nun ſagen, er habe, wenn er dies auch zugebe, damit noch keine weſentliche Conceſſion gemacht; denn die Denkgeſetze und die mit ihnen gegebene Logik ſeien bloß formaler Natur, und vermögen nichts ohne einen ihnen ſchon vorliegenden Inhalt, der, was das Ueberſinnliche, nämlich den Anfang, das Endziel und den Weg zu dieſem betreffe, weder a posteriori durch ſinnliche Erfahrung gegeben, noch a priori dem Gemüth angeboren oder von ihm producirt, ſondern eben nur geoffenbart ſein konnte, eben weil nur die Offenbarung das innere Auge habe öffnen und nach eingetretener Erblindung wieder ſehend machen können. Allein wie ſehr auch die Entwickelung des Bewußtſeins und ſeines Inhalts von äußern Bedingungen abhing, die Herrſchaft der mit ſeinem Unterſcheiden gegebenen Denkgeſetze erſtreckt ſich jeden Falls weiter, als auf den erſten Blick erſcheint, ja ſie dehnt ſich nach allen Seiten hin in's Endloſe aus, ſo daß die Frage entſteht, ob nicht alle Grundſätze und Begriffe ohne Ausnahme unter dem Princip der Identität und des Widerſpruchs ſtehen, und ſonach alle ſogenannten ſynthetiſchen Sätze a priori auf analytiſche ſich zurückführen laſſen, mithin bloße Anwendungen des Satzes der Identität ſind. Denn war dieſes Princip einmahl zum Bewußtſein gebracht, ſo konnte nichts Gewordenes mehr als anfangslos geſetzt oder an ein Nichts angeheftet, und aus einem Nichts abgeleitet, oder, was daſſelbe iſt, auf einen ihm nicht entſprechenden Grund zurückgeführt werden, ſondern mußte dieſen nothwendig in einem anfangsloſen Sein haben, weil die entgegengeſetzte Annahme ſich ſelbſt widerſpräche. Ebenſo konnte das freie Zuſammenſein der Vielen nicht mehr von Formen abhängig gemacht werden, welche daſſelbe nicht ſicher ſtellten, ſondern der Auflöſung

Preis gaben: der Staat durfte die Freiheit der Einzelnen nicht weiter beſchränken, als die Freiheit und Sicherheit Aller nothwendig machte, weil er ſonſt dasjenige ſelbſt angriff, das zu beſchützen er da war, ſomit ſeinem Zweck widerſprach. Als höchſtes Ziel konnte nichts mehr vorgehalten und erſtrebt werden, was, wenn erreicht, ſich ſelbſt nicht genügte, ſondern den Keim der Selbſtvernichtung in ſich trug, ſomit ſich widerſprach. Für ſchön und erhaben konnte nichts mehr gehalten werden, was nicht mit dem letzten Grund und höchſten Ziel des Werdens zuſammenhing, und ihm entſprach; und eben ſo wenig konnte der conſequente Denker irgend ein Weſen als Gott anerkennen, das nicht alle dieſe Principien und Beſtimmungen in ſich vereinigte, und nicht in ſich ſelbſt verehrungswerth war, als der ſich ſelbſt gleiche anfangslos Seiende, der Geſetzgeber und Herr der Welt, der Quell und das Ziel alles Guten, der Vollkommene, der Weg, die Wahrheit und das Leben. Sobald ſich demnach in dieſen Beziehungen Gegenſätze und Widerſprüche herausſtellten, mußte auch, bei geſetzmäßiger Entwickelung, das Denken geweckt, und genöthigt werden, auf feſte Principien und ſichere Kriterien des Wahren und Gewiſſen zurückzugehen, und auf dieſelben ein Gedankenſyſtem zu gründen, d. h. zu philoſophiren, und das Gegebene einer Kritik zu unterwerfen. Dieſer Gang der Sache erhält denn auch ſeine

§. 14. Beſtätigung durch die Geſchichte der Philoſophie.

Daß dieſe die Offenbarung und den Volksglauben zur Vorausſetzung hatte, beſtätigen nicht nur jene alten Sagen von einer goldenen Zeit, da die Gottheit ſich zu den Menſchen herabließ, unter ihnen wandelte, und ſie erzog, ſon-

dern es wird auch von den älteſten Philoſophen bis auf Sokrates viel Uebernatürliches, ja Mährchenhaftes berichtet, und einige Griechen führten den Urſprung der Philoſophie ausdrücklich zurück auf nicht griechiſche Seher und Propheten, welche zugleich als Wunderthäter und Geſetzgeber zu Anſehen gelangten (ſ. oben §. 3. S. 9—11.), wie denn auch Diogenes Laertius ſagt (Prooem. 4.): „Diejenigen, welche jenen die Erfindung der Philoſophie zuſchreiben, führen den Thracier Orpheus an, und ſagen, er ſei ein Philoſoph geweſen, und zwar der älteſte.“ (I, 14.) „Hippobotus nennt im Verzeichniß der Philoſophen: Orpheus, Linus, Solon, Periander, Anacharſis, Kleobulus, Myſon, Thales, Bias, Pittacus, Epicharmus, Pythagoras.“ Von jenem Orpheus ſagt aber Euripides, „er habe die Offenbarungen der unſagbaren Myſterien gezeigt“ *); wie er denn auch Geweihete kennt, die den Orpheus als Vorſtand ehren **). Auch Platon leitet die Weihen von Orpheus und den Seinigen her ***); und Demoſthenes ſagt ausdrücklich, „Orpheus habe den Athenern die heiligſten Weihen gezeigt“ †). Die Zeichen dieſer Weihen aber und die Feſtgebräuche wurden den Stammältern der Geſchlechter, deren Nachkommen ſie auszuüben das Recht haben, von der Gottheit gelehrt, welche bei dieſen Weihen auf angemeſſene Weiſe angebetet und angerufen werden wollte, und dazu bedurfte es der Hymnen des Orpheus oder des Eumolpus. So beſaßen die Lycomeden alte, kur-

*) Eurip. Rhesus, 943. *Μυστηριων τε των ἀπορρήτων φανας ἐδειξεν Ὀρφευς.*

**) Eurip. Hipp. 943.

***) Plat. Protag. p. 316. D.

†) Demosthen. Aristog. I. p. 772.

ze, dem Orpheus zugeschriebene Hymnen, die sie bei Verrichtung der heiligen Gebräuche absangen, und die Pausanias gelesen hatte *). Jene Weihen waren ihm aber von Demeter und Kora mitgetheilt worden **). Nach Artapanus dagegen war Orpheus ein Schüler des Moses, der mit Musäus, und, wegen seiner Deutung der heiligen Schriften, mit Hermes identificirt wurde ***). So weisen auch die Orphischen Fragmente auf den Einen Schöpfer, Erhalter und Regirer des Alls hin, welcher der Erste und der Letzte ist; wobei ermahnt wird, diesen Einen Herrn, neben dem kein anderer ist, stets vor Augen zu haben, und auf Sein göttliches Wort zu merken; wer Ihn sehe, sehe leicht alles; durch Orpheus werde man Ihn sehen; zwar Ihn selbst sehe Orpheus nicht, weil eine dichte Wolke Ihn verhülle, und Ihn Keiner sehe, außer dem Einen Chaldäer, der Ihn erkannt †).

---

*) Pausan. IX, 27, 2.; 30, 12.

**) Vgl. Klausen in Ersch u. Gruber, allg. Encykl. III, 5. 1834. S. 20. f.

***) Eusebius, praep. evang. IX, 27. p. 451. d. *Ἀρταπανος δε φησιν ἐν τῃ περι Ἰουδαιων ... των Ἰουδαιων παιδιον ... Μωϋσον ... ὑπο ... των Ἑλληνων ... Μουσαιον προσαγορευθηναι. Γενεσθαι δε τον Μωυσον τουτον Ὀρφεως διδασκαλον. ... Δια ταυτα ουν τον Μωυσον ὑπο των ὀχλων ἀγαπηθηναι, και ὑπο των ἱερεων ἰσοθεου τιμης καταξιωθεντα προσαγορευθηναι Ἑρμην, δια την των ἱερεων γραμματων ἑρμηνειαν.*

†) Ib. III, 9. p 100. b. XIII, 12. p. 664. d. wobei zu bemerken ist, daß diejenigen Stellen, welche den Verdacht der Interpolation erregen können, sich auch schon bei Clemens Aler. Strom. V. (p. 585. 607. s. ed. Col. 1688.) finden, der sie dem Orpheus zuschreibt. Einiges auch bei Justin, dem Märtyrer, nur mit einigen Varianten. Vgl.

Einen Theil seiner Gedichte hat, nach Clemens Alex.*), Onomacritus, der als Verfälscher berüchtigte Athener, gesammelt, einen andern aber, nach Suidas, Pherecydes, jedoch, wie man mit Grund annimmt, nicht der Logograph, sondern der Lehrer des Pythagoras, und der selbst auch, obgleich mit Veränderungen, auf der Grundlage Orphischer Ideen mythisch philosophirte **), dabei aber auch als Wunderthäter und Prophet zu Ansehen kam, wovon Diogenes Laertius (I, 11, 116.) Mehreres zu erzählen weiß, und dann (117.) auch bemerkt:

„Er soll auch, wie Theopompus in seinen Wundergeschichten schreibt, den Lacedämoniern gesagt haben, sie sollen weder Gold noch Silber hoch halten, denn dies habe ihm Herakles im Traume geboten. Dieser habe auch in derselben Nacht den Königen befohlen, dem Pherecydes zu gehorchen. Doch erzählen Einige dies von Pythagoras."

Von diesem Samier aber sagt er (VIII, 1, 2.): „Derselbe begab sich von da nach Lesbos, wo ihn sein Oheim dem Pherecydes empfahl. Er verfertigte auch drei silberne Becher, und nahm für jeden der ägyptischen Priester einen zum Geschenk mit. ... Er hörte, wie gesagt, den Pherecydes aus Syrus, und kam nach dessen Tod nach Samos, wo er den schon alten Hermodamas ... hörte. 3. Da er noch jung und lernbegierig war, so machte er Reisen in's Ausland, und ließ sich in alle griechischen und ausländischen Mysterien einweihen. So kam er nach Aegypten, wo ihn Polykrates dem Amasis empfahl; er lernte

---

Orphei Argonautica ... et fragmenta cur. Hambergero. 1764. p. 357 — 362.

*) Clemens Alex. Strom. I. p. 332.

**) Suidas s. v. Φερεκυδης. Vgl. Klausen a. a. O. S. 30.

auch, wie Antiphon ... ſagt, ihre Sprache. Auch reiste er zu den Chaldäern und Magiern. Hernach ging er in Kreta mit Epimenides in die Idäiſche Höhle, und in Aegypten hatte er Zutritt in die heiligen Orte (εἰς τα ἀδυτα), und lernte die Geheimlehren von den Göttern (τα περι θεων ἐν ἀποῤῥητοις). Als er von da nach Samos zurückkam, und ſein Vaterland von Polykrates unterjocht fand, ging er von hier nach Kroton in Italien, wo er den Italiern Geſetze gab, und mit ſeinen Schülern berühmt wurde. Dieſer waren es gegen dreihundert, welche die Staatsgeſchäfte auf's Beſte verwalteten, daher der Staat beinahe eine Ariſtokratie war. 4. Er pflegte, wie der pontiſche Heraklides erzählt, von ſich zu ſagen, er ſei einſt als Antholides geboren, und für einen Sohn des Hermes gehalten worden. Hermes aber habe ihm geſagt, er könne ſich, mit Ausnahme der Unſterblichkeit, alles wählen, was er wolle, und ſo habe er ſich denn ausgebeten, daß er im Leben und nach dem Tode die Erinnerung an alle Begegniſſe behalten möge. Dem gemäß habe er denn im Leben alles im Gedächtniß behalten, und daſſelbe Gedächtniß ſei ihm auch im Tode geblieben. Einige Zeit nachher aber ſei er in den Euphorbus gekommen, und von Menelaus verwundet worden. Euphorbus aber ſagte, er ſei einſt Aetholides geweſen, und habe von Hermes auch die Seelenwanderung zum Geſchenk erhalten, ... und was die Seele im Hades erduldete, und die übrigen Seelen zu erdulden haben. Nach des Euphorbus Tod ſei ſeine Seele in den Hermotimos gewandert. ... Nach des Hermotimos Tod ſei er der deliſche Fiſcher Pyrrhos geworden ... nach des Pyrrhos Tod aber Pythagoras, und erinnere ſich nun alles Geſagten. ... 8. Jon von Chius ſagt, ... er habe einem Gedicht den Namen des Orpheus vor-

geſetzt. ... Ariſtoxenus ſagt, er habe die meiſten ſeiner ethiſchen Lehren von Themiſtoklea zu Delphi erhalten. 11. Er ſoll ein ſehr ſchönes Ausſehen und höchſt würdige Haltung gehabt haben, ſo daß ſeine Schüler ihn für Apollo ... hielten. ... 15. Er wurde ſo ſehr bewundert, daß man ſeine Vertrauten eben ſo viele Stimmen Gottes nannte (*ὡστε ἐλεγον τους γνωριμους αὐτου παντοιας θεου φωνας*), ja er ſelbſt ſagt in der Schrift, er ſei ſchon vor 207 Jahren aus dem Hades zu den Menſchen gekommen. ... Bis auf Philolaos war keine Pythagoriſche Lehre bekannt; dieſer allein gab jene drei hochgeprieſenen Bücher heraus, welche Plato für hundert Minen kaufen ließ. Es waren nicht weniger als ſechshundert, welche zur Nachtzeit zu ihm kamen, um ihn zu hören, und wenn Einige gewürdigt wurden, ihn zu ſehen, ſo ſchrieben ſie es den Ihrigen als ein ihnen widerfahrenes großes Glück. Die Metapontiner nannten ſein Haus ein Heiligthum der Demeter, die Straße aber einen den Muſen geweihten Ort. ... 21. Ariſtippus von Cyrene ſagt, ... er ſei Pythagoras genannt worden, weil er nicht weniger, als der Pythiſche Gott, die Wahrheit offenbarte (*ὁτι την ἀληθειαν ἠγορευεν οὐχ ἧττον του Πυθιου*). .... 24. Er blühte um die 60ſte Olympiade."

Gewiſſer Maßen gehört nun zunächſt hieher der ſchon genannte Epimenides (ſ. oben S. 225.), von dem Diogenes L. weiter ſagt: „Er wurde einſt von ſeinem Vater auf's Feld zu den Schafen geſandt, kam gegen Mittag vom Weg ab, und ſchlief in einer Höhle 57 Jahre. Als er dann wieder erwachte, ſuchte er die Schafe, in der Meinung, daß er nur kurze Zeit geſchlafen habe. Da er ſie aber nicht fand, ging er aufs Feld, und als er alles verändert fand, und die Güter im Beſitz eines Andern, kehrte er beſtürzt in die Stadt zurück. Als er hier in ſein Haus

ging, stieß er auf Leute, die ihn fragten, wer er sei, bis er endlich seinen jüngern Bruder fand, der schon ein alter Mann geworden war, und von dem er nun die ganze Wahrheit erfuhr. Das Gerücht von ihm verbreitete sich jetzt unter den Griechen, und er ward für einen großen Liebling der Götter gehalten. Als daher die Athener durch Pest aufgerieben wurden, gab die Pythia das Orakel, sie sollten die Stadt reinigen. Sie sandten daher ein Schiff ... nach Kreta, um den Epimenides zu rufen, der auch in der 46sten Olympiade kam, die Stadt reinigte, und der Pest ein Ziel setzte. ... Nicht lange nach seiner Zurückkunft starb er, wie Phlegon von den Langelebenden schreibt, in seinem 157sten Jahr; wogegen aber die Kreter sagen, daß ihm zum 300sten Jahre nur eines gefehlt habe, während Xenophanes sagt, er habe gehört, daß er 154 Jahr gelebt habe. ... 10. Demetrius sagt noch, daß Einige erzählen, er habe von Nymphen eine Speise bekommen, die er in einer Ochsenklaue aufbewahren sollte. Nachdem er diese in kleinen Portionen genommen, habe er nicht mehr nöthig gehabt, etwas zu essen, und man habe ihn nie wieder essen gesehen. Dessen gedenkt auch Timäus in seinem zweiten [Buch]. Einige sagen, die Kreter opfern ihm als einem Gott, denn sie sagen, er sei der Einsichtsvollste gewesen. Als er die Munychia bei den Athenern gesehen, soll er gesagt haben, sie wissen nicht, welches Unglück ihnen dieser Platz verursachen werde, denn sonst würden sie ihn mit den Zähnen zerreißen. Dies sagte er so viele Jahre vorher. Man sagt auch, er habe sich zuerst Aeacus genannt, und den Lacedämoniern vorausgesagt, daß sie in die Gefangenschaft der Arcadier gerathen werden; auch habe er vorgegeben, daß er mehrmahls wieder aufgelebt sei. Theopompus sagt in seinen Wundergeschichten, als er den Tempel der Nymphen

angelegt, habe eine Stimme von dem Himmel herab ſich hören laſſen (ῥαγηναι): „Epimenides! Nicht den Nymphen, ſondern dem Zeus!“

Mit Pythagoras hängt auch Empedokles zuſammen, und gehört ebenfalls hieher. Diogenes L. ſagt von ihm (VIII, 1, 22.): „Pythagoras ... hatte auch einen Sohn, Telauges, der ſeines Vaters Nachfolger wurde, und nach Einigen des Empedokles Lehrer war.“ (VIII, 2, 2.) „Daß er aber den Pythagoras gehört habe, berichtet Timäus im 9ten Buch, und ſagt, daß man ihn damahls auf Entwendung der Vorträge ertappt habe (καταγνωσθεις ἐπι λογοκλοπειᾳ), ſo wie auch den Plato, daher ihm die Theilnahme an den Vorträgen unterſagt worden ſei. ... Neanthes ſagt, bis auf Philolaos und Empedokles hätten die Pythagoräer allgemeine Theilnahme an den Vorträgen geſtattet. Nachdem aber dieſer durch das Gedicht ſie veröffentlicht hatte, hätten ſie das Geſetz gemacht, keinen Dichter zuzulaſſen. Eben daſſelbe, ſagt er, iſt auch dem Plato widerfahren, der auch abgewieſen worden. Aber welchen von ihnen Empedokles gehört habe, ſagt er nicht. ... Alkidamas aber bemerkt, ... Zeno und Empedokles hätten zu gleicher Zeit den Parmenides gehört, nachher aber ſich von ihm getrennt, und Zeno habe für ſich philoſophirt, er aber noch den Anaxagoras und Pythagoras gehört, und des Einen Anſtand und Würde in Lebensart und Haltung, ſowie des Andern Naturwiſſenſchaft, ſich anzueignen geſucht. ... Satyros ſagt in ſeinen Lebensbeſchreibungen, ... Gorgias, der Leontiner, ſei ſein Schüler geweſen, ... und habe geſagt, er ſei bei ihm geweſen, als er gerade Zauberei getrieben. ... Heraklides ... nennt ihn einen Arzt und Propheten (μαντιν).

Mit Empedokles hängt Sokrates nicht anders zuſam-

men, als daß auch er den Anaxagoras benützte; denn Diogenes L. ſagt (Prooem. n. 10.): „Von der Philoſophie gab es zwei Anfänge, einen von Anaximander, und einen von Pythagoras, von welchen jener den Thales hörte, Pythagoras aber den Pherecydes zum Lehrer hatte; daher jene Philoſophie die Joniſche hieß, weil Thales ein Jonier war, ... dieſe aber die Italiſche, weil Pythagoras ſich meiſtens in Italien aufhielt. ... Auf Thales folgte Anaximander, auf dieſen Anaximenes, auf dieſen Anaxagoras, auf dieſen Archelaus, und auf dieſen Sokrates, welcher die Ethik einführte.“ Ferner (II, 5, 3.): „Sokrates ... hörte nach Einigen den Anaxagoras, aber auch den Damon, wie Alexander in den Folgen ſagt, nach deſſen Verurtheilung er den Phyſiker Archelaus hörte.“ ... 24. „Beide haben den Anaxagoras gehört, er und Euripides“ *).

Hienach war auch in die Joniſche Schule ein ſupernaturaliſtiſches Element eingedrungen, ſofern Anaxagoras, wenn der Seher Hermotimos ſein Lehrer war **), mit einem ſolchen zuſammenhing, dann aber Sokrates nicht nur im Allgemeinen auf die Ueberlieferung (z. B. im Meno: *ἀκηκοα γαρ ἀνδρων τε και γυναικων σοφων περι τα θεια πραγματα*) ſich berief, ſondern auch ſelbſt beſonderer Offenbarungen gewürdigt worden ſein wollte; wie denn Diogenes L. (II, 5, 16.) bemerkt: „Er ſagte auch, der Geiſt ſage ihm die Zukunft voraus (*ἐλεγε δε και προσημαινειν το δαιμονιον τα μελλοντα αὐτῳ*)“, und gleich nachher, wie um

*) Vgl. jedoch Brandis, Handbuch der Geſchichte der griechiſch-römiſchen Philoſophie. II, 1. 1844. S. 10. f.

**) Vgl. Carus, über die Sagen von Hermotimus aus Clazomenä, in Fülleborns Beiträgen, St. 9. S. 58. u. f. Ideen zur Geſchichte der Philoſophie. 1809. S. 330. ff.

die Beſchränktheit und Unzulänglichkeit der Kraft des ſich ſelbſt überlaſſenen Menſchen als Grund ſolcher Offenbarung zu bezeichnen: „Er wiſſe nichts, außer dem Einen (, daß er nichts wiſſe)." So läßt ihn Xenophon zu Euthydemus ſagen (**Memorab. IV, 3. §. 11. ff.**): „Durchaus müſſen die Götter für die Menſchen ſehr beſorgt ſein. ... Ja, da wir außer Stand ſind, die geeigneten Maßregeln zum Voraus zu ergreifen, ſo gehen ſie auch hierin uns an die Hand: ſie thun durch die Mantik denen, welche ſie befragen, die zukünftigen Ereigniſſe kund, und lehren ſie, wie ſich denſelben auch die beſte Wendung geben ließe"; worauf Euthydemus bemerkt: „Und noch weit mehr, als Andern, ſcheinen ſie dir, Sokrates, hold zu ſein, indem ſie, auch ohne nur eine Anfrage von dir abzuwarten, dir bedeuten, was du thun ſollſt, und was nicht"; worauf Sokrates erwiederte: „Daß ich aber die Wahrheit ſage, davon kannſt auch du dich überzeugen, Euthydemus, wenn du nicht erſt warteſt, bis du die Geſtalten der Götter ſiehſt, ſondern dir genügen läſſeſt, ihre Werke zu ſehen, um ſie anzubeten, und zu verehren. Bedenke, daß dich die Götter ſelbſt darauf hinleiten; denn auch die übrigen von ihnen kommen bei Ertheilung ihrer Güter eben ſo wenig zum Vorſchein, als Derjenige, welcher die ganze Welt, in welcher alles Schöne und Gute iſt, ordnet und zuſammenhält (*ὁ τον ὁλον κοσμον συνταττων τε και συνεχων*). ... Ja auch die Seele des Menſchen, die, wenn irgend etwas Menſchliches (*των ἀνθρωπινων*) am Göttlichen Theil nimmt (*του θειου μετεχει*), auch ſie wird nicht geſehen; nur daß ſie in uns herrſcht, iſt offenbar. Darum darf man, dies beherzigend, gegen das Unſichtbare nicht gleichgültig ſein, ſondern ſoll an dem Gewordenen ſeine Macht erkennen, und Gott ehren (*τιμαν το δαιμονιον*).

Dann zu Ariſtodemus (I, 4, 14.): „In dem Körper eines Stiers würde der Menſch mit all ſeinem Verſtande ſich ſo wenig zurecht zu finden wiſſen, als den Thieren mit Händen geholfen iſt, ſo lang es ihnen an Vernunft fehlt. Und du haſt Beides, Leib und Seele, in der größten Vollkommenheit erhalten, und willſt nicht glauben, daß die Götter ſich um dich bekümmern? Was müſſen ſie denn thun, damit du glaubeſt, daß ſie ſich um dich bekümmern?" Die Antwort des Ariſtodemus war: „Sie müſſen mir Rathgeber ſenden, wie du ſagſt, daß ſie dir welche ſchicken, und mir durch ſie kund thun, was ich thun ſoll, und was nicht"; worauf Sokrates erwiedert: „Und wenn ſie den Athenern auf ihre Anfragen etwas durch die Mantik kund thun, iſt das nicht auch dir kund gethan? Auch nicht, wenn ſie den Griechen Zeichen ſenden, und ihnen das Zukünftige andeuten, oder auch allen Menſchen? Biſt du der Einzige, den ſie ausnehmen und außer Acht laſſen? Meinſt du, die Götter hätten den Menſchen den Glauben eingepflanzt (*δοξαν ἐμφυσαι*), daß ſie im Stande ſeien, zu beglücken und zu ſchaden, wenn ſie es nicht vermöchten? und die Menſchen hätten ſo lange ſich täuſchen laſſen, und würden niemahls ihren Irrthum erkannt haben? Siehſt du nicht, daß das Aelteſte und Vernünftigſte im Menſchenleben, die Staaten und Völker, am meiſten auf Verehrung der Götter halten, und daß auch der Einzelne, je mehr er mit den Jahren zu Verſtande kommt, um ſo mehr die Götter achten lernt? Ja, Beſter, ... bedenke, daß auch deine Vernunft (*νους*) mit dem Körper, den ſie bewohnt, nach Gefallen ſchaltet. So mußt du denn auch annehmen, daß die Vernunft, die in dem Weltall wohnt (*την ἐν τῳ παντι φρονησιν*), alles nach Gutdünken anordnet. Und ſollte nicht, wenn dein Auge viele Stadien weit reicht, Gottes Auge

(του θεου ὀφθαλμον) im Stande sein, mit Einem Blick alles zu übersehen (ἁμα παντα ὁρᾳν)? Wenn deine Seele zu Einer und derselben Zeit sich mit den Angelegenheiten hier und in Aegypten und Sicilien befassen kann, sollte denn die Vernunft Gottes (την του θεου φρονησιν) zu schwach sein, zugleich für alles zu sorgen? Doch um bei Menschen zu erfahren, ob sie geneigt sind, erwiesene Aufmerksamkeit zu erwiedern, muß man ihnen vorher selbst solche erweisen. ... So mußt du nun auch bei den Göttern den Versuch machen, und sie vorher ehren, ob sie etwa geneigt seien, dir in Dingen, die den Menschen verborgen sind, zu rathen, und dann wirst du finden, daß es der Gottheit (θειον) weder an der Macht, noch an dem Willen fehlt, in jedem Augenblick alles zu sehen, alles zu hören, überall gegenwärtig zu sein, und in Einem Augenblick alles mit ihrer Fürsorge zu umfassen." — „Durch diese Darstellung", setzt Xenophon hinzu, „schien er mir seine Freunde wirklich zu bewegen, das Unheilige, Ungerechte und Schändliche nicht nur, wenn sie von den Menschen gesehen wurden, sondern auch in der Einsamkeit zu unterlassen, da er sie zu der Ueberzeugung führte, daß keine ihrer Handlungen den Göttern verborgen bleiben könnte."

Was nun den Bericht betrifft, daß das Dämonion ihm Andeutungen gebe (το δαιμονιον αὐτῳ σημαινειν), so schrieb er sich zwar darin eine eigenthümliche Quelle für die Ideen des Guten und Wahren und der Gotteserkenntniß zu; allein er hielt nichts desto weniger stets fest, daß man in allem der Vernunft folgen solle; und es ist in dieser Beziehung merkwürdig, daß Plato in seiner Vertheidigung (Apol. Socr. c. 19.) ihn zu den Athenern sagen läßt: „Daß ich mich nicht erdreiste, öffentlich in eurer Versammlung aufzutreten und dem Staate zu rathen, davon

iſt die Urſache die, daß mir, wie ihr mich oft und vielfältig habt ſagen gehört, etwas Göttliches und Dämoniſches widerfährt (ὁτι μοι θειον τι και δαιμονιον γιγνεται), was auch Melitos in ſeiner Anklage auf Spott gezogen hat. Mir aber iſt dies von meiner Kindheit an geſchehen, eine Stimme nämlich, welche jedesmahl, wenn ſie ſich hören läßt, mir von etwas abredet, was ich thun will, zugeredet aber hat ſie mir nie. Das iſt es, was ſich mir widerſetzt, Staatsgeſchäfte zu treiben."

Ebenſo im Theages (ed. Bip. Vol. II. p. 19. s.): „Es begleitet mich durch göttliche Schickung (θειᾳ μοιρᾳ) von Kindheit an ein Geiſt (δαιμονιον). Es iſt nämlich dies eine Stimme, welche jedesmahl, wenn ſie ſich hören läßt, mir von dem, was ich thun will, Abmahnung andeutet, zugeredet aber hat ſie mir nie. Und wenn einer von den Freunden mir etwas anvertraut, und die Stimme läßt ſich vernehmen, ſo iſt es daſſelbe; ſie mahnt ab, und läßt es ihn nicht ausführen. Und davon will ich euch Zeugen aufſtellen."

So wie aber ſolche Offenbarungen den vom Volk angenommenen gegenüber traten, und daher Sokrates theils beſchuldigt wurde, „daß er die Götter, welche der Staat annimmt, nicht annehme, ſondern anderes neues Dämoniſches einführe" (οὐς μεν ἡ πολις νομιζει θεους οὐ νομιζων, ἑτερα δε καινα δαιμονια εἰσφερων), theils auch jener andere Vorwurf, der den Einfluß der Volksreligion traf, auf ihn zurückgewälzt wurde, daß er nämlich die Jugend verderbe (τους νεους διαφθειρων) *), und Atheiſten und ſchlechte Bürger, wie Kritias und Alcibiades, aus

*) Xenophon, memorabil. I, 1, 1. Diogenes Laërtius, II, 5, 40. Plato, Apol. Socr. p. 23. 24. (ed. Bip. I. p. 56. s.)

seiner Schule hervorgegangen seien; weßhalb man ihn denn auch, nach kurzem summarischem Verfahren, auf gut fanatisch zum Tode verdammte, und so, in Ermangelung besserer Gründe, die Wahrheit der Staatsreligion durch gewaltsame Entfernung ihres Gegners bewies: so hatten auch schon die früheren Philosophen Widersprüche zwischen Offenbarung und Offenbarung oder Glauben und Glauben vorgefunden, und waren daher auf ihr eigenes Nachdenken zurückgetrieben worden, um auf den Grund desselben entweder irgend eine Offenbarung als wahr anerkennen, oder aber jede als falsch verwerfen, und sie durch die Erzeugnisse ihres eigenen Erkennens ersetzen zu können, und folgten schon hierin, wenn auch vorerst noch ohne deutliches Bewußtsein, dem Gesetze des Nichtwiderspruchs und demjenigen des Grundes.

Die Gründe der Annahme oder Verwerfung konnten entweder äußere, durch die Sinne vermittelte, oder innere, mit ihrem eigenen Geiste gegebene, oder endlich solche sein, welche in einem über beiden stehenden Realen lagen. Je näher sie aber noch dem Naturzustand oder der untersten Bildungsstufe standen, desto weniger konnten sie in sich selbst einkehren, oder gar über sich selbst sich erheben, um die mit der Natur ihres Denkens gegebene Bestimmtheit oder die in einem unbedingten Realgrund liegenden Gesetze zu finden. Ihre Aufmerksamkeit war vielmehr um so gewisser erst den Außendingen und ihren Reizen zugewandt, als ja auch, noch ehe eine Offenbarung aufgenommen und verstanden werden konnte, die Sinne und der Naturtrieb schon thätig gewesen sein, und sich einen Inhalt angeeignet haben mußten, der nur von Materiellem ausgehen, nur Abdruck des Materiellen oder Räumlichen und Zeitlichen sein, und nur zu materiellen und eigennützigen Zwecken die-

nen konnte. Als eine von außen kommende Offenbarung eines höheren Wesens konnte daher nur Solches anerkannt werden, was sich äußerlich durch übernatürliche Kräfte, durch unwiderstehliche Macht, durch äußerlich Glänzendes und Hervorragendes, also durch Zeichen und Wunder sinnlich beglaubigt und das sinnliche und selbstische Interesse durch die Aussicht auf künftige Vortheile oder Nachtheile gefesselt hatte. Wer im Besitze solcher Kräfte war, wurde entweder für einen Gott oder für einen Freund der Götter gehalten; und noch jetzt glaubt ja der blinde Supernaturalist an seine Offenbarung bloß auf den Grund sinnlicher Zeichen und Wunder, und verräth durch jede seiner Bewegungen, durch sein ganzes Dichten und Trachten, daß er durch und durch sinnlich und äußerlich ist; ja wir sahen ihn sogar das Bekenntniß ablegen: „Ich zähle mich ... zu der Klasse der ganz Auswendigen, die nichts in sich zu haben behaupten, was nicht von außen in sie gekommen wäre. ... Was thut es denn, wenn diese einen blinden Glauben haben, glauben sie nur?“ *) Das Sinnliche und bloß Aeußerliche, und was auf ihm ruht, ist aber auch das Gewordene, das Wandelbare und Verschwindende, und trägt den Keim des Todes in sich selbst; denn es kann seiner Natur nach nicht dauernde Befriedigung gewähren, und um fester und bleibender Glaubensgrund zu sein, müßte das Wunder nicht nur mit der beglaubigten Sache in einem innern und nothwendigen Zusammenhang stehen, sondern bedürfte auch eines neuen Wunders, daß es wirklich ein Wunder ist, und dieses wieder, und so fort in's Endlose, d. h. dieser Beweis kann nie geführt werden, und es bleibt immer noch die Möglichkeit, daß das Wunder auf

*) S. m. Religionssystem 1, 1. 1832. S. 11.

Selbsttäuschung oder auf Betrug beruht, oder durch bloße Naturkräfte bewirkt ist, die nur noch nicht allgemein bekannt sind; wie wir denn sehen, daß die ägyptischen Zauberer manche Wunder des Moses nachahmen konnten. Auch spricht z. B. die h. Schrift von dämonischen Wundern, durch welche Viele werden verführt werden in den Irrthum. Sollen diese Möglichkeiten verschwinden, so müssen schon innere Gründe zu Hülfe genommen werden, die von dem reinen Charakter des sich Offenbarenden oder seines Vermittlers und von dem Inhalt der Offenbarung selbst hergenommen sind. Dann aber ist das Princip schon aufgegeben. Fehlt es an Empfänglichkeit für diese innern Gründe, so hat der Glaube keine Wurzel, und kann im nächsten Augenblick durch aufsteigende Zweifel und entgegengesetzte Eindrücke wieder verdrängt und verwischt werden, wie wir dies an den Israeliten sehen, welche trotz der vielen vor ihnen geschehenen Wunder stets wieder von Jehovah abfielen, und unmittelbar nachdem Er vom Berge Sinai herab zu ihnen gesprochen, ein goldenes Kalb statt Seiner verehrten. Ein solches Uebergehen des Glaubens in Unglauben muß aber besonders dann eintreten, wenn die sinnlichen und selbstischen Erwartungen, z. B. eines irdischen Messiasreiches, in dem die Glaubigen zu Herren der Erde erhoben werden und in allen Genüssen schwelgen dürfen, oder eines ähnlichen, bei der Wiederkunft des Messias eintretenden tausendjährigen Reiches, nicht in Erfüllung gehen, und die Seligkeit statt äußerer sinnlicher Bedingungen an innere oder an die innere und geistige Bedeutung jener äußern geknüpft, ja nicht einmahl als das zu verfolgende Ziel, sondern nur als eine von selbst sich ergebende Folge desselben vorgehalten wird (Matth. 6, 33.); denn der blinde Supernaturalist, dessen Glaube weder in einem er-

leuchteten Verſtand, noch in einem gereinigten Herzen und Leben Wurzel gefaßt hat, ſondern nur in ſeinem Gedächtniß und weiterhin in ſeinem eigennützigen Naturtrieb haftet, will im beſten Falle bloß ſelig werden, und hat dabei nur ſelbſtiſche und ſinnliche Freuden im Auge, während die geiſtigen und himmliſchen ihm ein Nichtiges und Werthloſes ſind. Er ſucht daher in allem nur ſich, und macht Gott und die Religion zu bloßen Mitteln ſeiner Selbſtſucht, die, wenn ſie das Geſuchte nicht gewähren, und der Natur der Sache nach nicht gewähren können, ohne Bedenken aufgegeben werden; wie ſie denn auch wirklich des Haltens nicht werth ſind; denn der Gott oder vielmehr die Götter (denn die Einheit der Perſon Gottes feſtzuhalten, hat der blinde Glaubige keinen innern Grund, und die äußern weiß er wirkungslos zu machen —) ſind eben ſo roh, als er ſelbſt; ſo wie ihm Macht und Reichthum das Höchſte auf Erden ſind, ſo verehrt er auch in ſeinen Göttern bloß die grenzenloſe Macht und Fähigkeit, ihm zu nützen oder zu ſchaden. Dieſe Macht aber kann mit abſoluter Willkühr gehandhabt, es können ohne irgend einen Grund die Einen zur Seligkeit, die Andern zur Verdammniß vorherbeſtimmt, und ebenſo kann die Schuld der Aeltern allen ihren noch unſchuldigen Nachkommen angerechnet, und nur durch blutige Opfer, ſei es der Schuldigen oder an ihrer Statt eines Unſchuldigen, verſöhnt, dann aber ſolches Verdienſt des Unſchuldigen den wirklich Schuldigen zugerechnet, und dieſe deshalb, wenn ſie nur daran glauben, von aller Strafe freigeſprochen, ja ohne Weiteres und augenblicklich beſeligt werden, ſo daß alſo die göttliche Gerechtigkeit in abſolute Ungerechtigkeit und Grauſamkeit übergeht, und der ewigen Ordnung der Dinge Hohn geſprochen, das göttliche Geſetz ſeiner Sanction beraubt wird. Der Zug zu einem

solchen ihm verwandten Gott ist so stark, und das Bedürfniß solcher äußerlichen Versöhnungs- und Verbindungsmittel, welche die wahre Sittlichkeit und Religiosität nicht nur überflüssig machen, sondern geradezu abschneiden, ist so groß, daß auch nicht die bestimmtesten Stellen seiner Offenbarung (wie z. B. Ezech. 18, 2—32. Luc. 15, 20. ff. Matth. 7, 19. ff. 1 Kor. 13, 2. Gal. 5, 6. 14. Matth. 16, 27. 2 Kor. 5, 10. Ephes. 6, 8. 1 Pet. 1, 17.) ihn von seiner aufs Aeußerliche gehenden Deutung und Richtung abbringen können, sobald nur einigen an sich unbestimmten Stellen der Offenbarung oder ihrer Auslegung, sofern sie aus dem Zusammenhang gerissen werden, mit einigem Schein ein solcher vernunftwidriger und gottloser Sinn unterschoben werden kann; und zwar war sich der blinde Glaube hierin zu allen Zeiten gleich.

Schon Xenophanes eiferte daher nicht nur wider den Wahn, daß es mehrere Götter gebe, und daß sie geboren würden, sondern schmäht auch auf Homerus und Hesiodus, daß sie Raub, Betrug, Ehebruch, und was sonst unter den Menschen für Schandthat gilt, den Göttern angedichtet, und hob dabei auch spottend hervor, daß die Aethiopier ihre Gottheiten schwarz und mit gepletschter Nase, die Thraker aber sie blauäugig vorstellten.

War aber so der blinde Supernaturalismus, vermöge innerer Nothwendigkeit, zunächst in Naturalismus und Sensualismus, dann aber in Immoralität und Gewissenlosigkeit übergegangen (denn die Extreme berühren sich, und dringen in einander ein): so darf uns nicht wundern, daß dieser Tadel auch die mit dem Volksglauben noch verwachsenen oder mit ihm auf gleicher Stufe stehenden Anfänge und Principien der Philosophie traf, welche auch ein Materielles und Gewordenes an die Spitze gestellt, und die

Quelle und das Kriterium des Wahren und Guten in die Sinne gesetzt hatten; denn nicht nur berichtet Aristoteles (Met. I, 5.), „die meisten derer, welche zuerst philosophirten, hätten sich die Principe aller Dinge als etwas bloß Materielles gedacht" (*των δη πρωτων φιλοσοφησαντων οἱ πλειστοι τας ἐν ὑλης εἰδει μονας ὡηθησαν ἀρχας εἰναι παντων*), sondern dies war auch schon der Fall in der Orphischen Theogonie, welche Damascius als die gewöhnliche bezeichnet, sofern sie voranstellte die Zeit, dann den Aether und das ungeheure Chaos, das kreisförmig sich bewegte, und aus welchem hernach die Zeit im göttlichen Aether ein glänzendes Ei hervorrief, und aus diesem, nachdem es gezeitigt und sich geöffnet, den erstgebornen Sohn des weithin reichenden Aethers, den weichen Eros (Metis, Phanes, auch Erikepäus genannt), sich erheben ließ, welcher die noch unentwickelten Samen der Götter und Dinge in sich begriffen, und darauf die Nacht erzeugt und die Welt geschaffen haben soll *); wogegen zwar der Aristoteliker Eudemos eine Orphische Kosmogonie, in der die Nacht als Princip gesetzt war, angeführt und zugleich bemerkt hat, Homer habe statt der Nacht Okeanos und Tethys an die Spitze gestellt **); allein nach Lobeck's Vermuthung gehörte zu der von Eudemos erwähnten Kosmogonie, was Lydos berichtet: Nacht, Erde und Himmel seien die drei obersten Urgründe bei Orpheus gewesen ***). Hellanikos und Hieronymos aber führen wieder

*) Bei Lobeck, Aglaoph. p. 473. f. 475. ff. Bei Brandis, Handb. d. Gesch. d. griech. u. röm. Philos. I. S. 60. Damascius, de princip. p. 380.

**) Damascius, de princip. p. 382. Bei Brandis I. S. 64. f.

***) Lydus, de mensib. p. 19. *Τρεις πρωται κατ' Ορφεα*

eine andere Orphiſche Kosmogonie an, welche ſagt: „Waſſer war zu Anfang und Materie (ὑλη, oder, wie es bei Athenagoras heißt, ἰλυς, Schlamm), woraus die Erde ſich verdichtete, ſo daß dieſe zwei Principe als Erſtes geſetzt werden, Waſſer und Erde *); wogegen Athenagoras, der wol dieſelbe Kosmogonie vor ſich hatte, an die Stelle des Waſſers den Okeanos ſetzt, und aus ihm den Schlamm ſich entwickeln läßt" **). Damit nun aber auch das Feuer nicht fehle, werden in einer dem Onomakritos beigelegten Kosmogonie Feuer, Waſſer und Erde als Urgründe der Dinge geſetzt ***).

Wenn nun auch in der Theogonie (116. ss.) des Heſiodos ſich als Urweſen finden: Chaos, Erde, Tartaros und Eros, und als Ausgeburten des Chaos: Erebos und Nacht, und als Erzeugungen der beiden letztern: Aether und Tag, Uranos von der Erde geboren: ſo ſpricht der

---

ἐξεβλαστησαν ἀρχαι, νυξ και γη και οὐρανος. S. Lobeck I. p. 494. Brandis I. S. 65.

*) Damascius p. 581. Ὑδωρ ἠν φησιν ἐξ ἀρχης και ὑλη (ἰλυς), ἐξ ἡς ἐπαγη ἡ γη, δυο ταυτας ἀρχας ὑποτιθεμενος πρωτον, ὑδωρ και γην.

**) Athenagor. Legat. c. 15. p. 64. sq. ed. Dechair. Ὁμηρου μεν λεγοντος Ὠκεανον τε θεων γενεσιν και μητερα Τηθυν ... Ὀρφεως δε ... ᾧ και Ὁμηρος τα πολλα και περι θεων μαλιστα ἑπεται. ...

Ὠκεανος, ὁσπερ γενεσις παντεσσι τετυκται.

Ἠν γαρ ὑδωρ ἀρχη κατ᾽ αὐτον τοις ὁλοις, ἀπο δε του ὑδατος ἰλυς κατεστη.

***) Sextus, Emp. Hyp. III, 4. 136. adv. Matth. IX, 5. 6. Ὀνομακριτος ἐν τοις Ὀρφικοις πυρ και ὑδωρ και γην την παντων ἀρχην εἰναι ἐλεγεν. Vgl. Lobeck p. 386. Brandis I. S. 72.

Mangel an Zusammenhang dafür, daß er bloß ältern Kosmogonien folgte, welche bei der großen Uebereinstimmung offenbar Orphische waren *).

Die Orphischen Urwesen, somit die Annahme einer anfangslosen Materie, finden sich auch bei den sogenannten gemischten Theologen, obgleich sie das Vollkommene an die Spitze stellen. So bei Pherecydes, von dem Diogenes L. sagt: „Man hat von dem Syrier noch ein Buch, dessen Anfang ist: Zeus und Zeit und Erde war immer, die Erde erhielt den Namen Gä, als Zeus sie beschenkte" **).

Die Zeit aber soll aus ihrem Samen Feuer, Hauch und Wasser hervorgebracht haben ***). Auch nach Epimenides war aus Luft und Nacht der Tartaros, dann das Ei, und aus diesem wieder Anderes hervorgegangen †); nach Akusilaos aus dem Chaos, als dem Ersten, Erebos als das Männliche, und Nacht als das Weibliche, aus deren Vermischung Aether, Eros und Metis ††).

Dadurch aber, daß das Kriterium des Wahren und Guten in die Sinne gesetzt wurde, war alles zu einem Fließenden und Veränderlichen, d. h. Nicht-Seienden, geworden, und konnte nur willkührlich zum Seienden gestempelt und im Denken festgehalten werden, daher auch die Einen das Uranfängliche in ein Chaos, die Andern in Wasser,

---

*) Vgl. Brandis, I. S. 75. ff.

**) Diogenes Laërt. I, 11, 119. *Ζευς μεν και Χρονος εἰς ἀει και Χθων ἡν· Χθονιῃ δε ὀνομα ἐγενετο Γη, ἐπειδη αὐτῃ Ζευς γερας διδοι.* Vgl. Brandis, I. S. 80.

***) Damascius, de princip. p. 384. *Τον δε Χρονον ποιησαι ἐκ του γονου ἑαυτου πυρ και πνευμα και ὑδωρ.*

†) Damascius, p. 383., bei Brandis I. S. 84.

††) Damascius, l. c., bei Brandis S. 84. f.

wieder Andere in Luft, und endlich in's Feuer ſetzten, oder auch, wie Empedokles, in Mehreres zugleich, und dabei ſich unter einander ſelbſt, ſo wie ihrem Princip, widerſprachen, da die Sinne über alles dies uns keine Belehrung geben, ſondern nur der Verſtand dergleichen Uranfänge errathen konnte, wie denn auch noch keineswegs erwieſen war, daß die Sinne uns die Dinge geben, wie ſie ſind. Waren demnach die Sinne die einzigen Quellen und Kriterien der Erkenntniß, ſo hatte nicht nur das Denken keine Selbſtändigkeit in ſich ſelbſt, ſondern es fehlte auch ſeinem Gegenſtand die Realität und Gewißheit. Kein Wunder daher, daß man bei den Joniſchen Philoſophen und den ältern Senſualiſten keine Spur findet, daß ſie die Geſetze des Denkens ſich zum Bewußtſein gebracht und anerkannt hätten, und ſelbſt Epikur noch nicht nur die Logik für entbehrlich halten, ſondern ſogar das Geſetz des Grundes und den Satz des ausgeſchloſſenen Dritten, daß von entgegengeſetzten Sätzen der eine nothwendig wahr oder falſch iſt, läugnen konnte *).

---

*) Cicero, de nat. Deor. I, 25. Epicurus, cum videret, si atomi ferrentur in locum inferiorem, suopte ponderе, nihil fore in nostra potestate, quod esset earum motus certus et necessarius: invenit quo modo necessitatem effugeret, ... ait atomum, cum pondere et gravitate directo deorsum feratur, declinare paullulum. ... Idem facit contra dialecticos: a quibus cum traditum sit, in omnibus disjunctionibus, in quibus, aut etiam aut non poneretur, alterutrum verum esse: pertimuit, ne, si concessum esset hujus modi aliquid, aut vivet cras, aut non vivet Epicurus, alterutrum fieret necessarium: totum hoc aut etiam, aut non, negavit esse necessarium. Quo quid dici potest obtusius?

Da indessen auch das Fließende des Stoffes ein Zusammengesetztes ist, und dieses einfachere Theile voraussetzt, durch deren Zusammensetzung bestimmte Verhältnisse der Form und der Zahl gebildet, und, auch abgesehen von der Erfahrung, im Denken festgehalten werden können, so hatten schon diese Atomistiker, die Posidonius auf Mochus (oder Moschus, Ochus) aus Sidon, der vor den Zeiten des Trojanischen Kriegs gelebt habe, zurückführt *), in ihren untheilbaren, aber körperlichen Einheiten (Atomen), noch besser aber die Pythagoräer in ihren unkörperlichen Elementen, nämlich den Formen, Zahlen und Ideen, und in der damit gegebenen Mathematik, einen festen Gegenstand für das Denken gewonnen, an dem sich dieses üben konnte. Allein schon mit jenen Atomen und den dieselben begründenden Schlüssen war das sensualistische Kriterium verlassen, und mit dem rationalen vertauscht, sofern ja die Atome, als den Sinnen nicht mehr wahrnehmbar, durch diese auch nicht bezeugt, sondern eben nur durch das Denken erschlossen werden konnten; daher denn auch schon Demokritus zwischen der sinnlichen und der Verstandeserkenntniß unterschied, und jener, als der dunkeln und unsichern, diese, als die echte und sichere, vorzog; weßhalb denn Sextus geradezu von ihm sagte, er habe das Kriterium der Wahrheit vielmehr in die Vernunft gesetzt **). Dann aber ward bei diesen Schlüssen der Ato-

*) Strabo, Geograph. Lib. XVI. p. 521. ed. Casaub. Diogenes Laërt. Prooem. §. 1. Suidas s. v. Ὤχος.

**) Sextus Empir. L. VII, 135. *Δημοκριτος δε, ὁτι μεν ἀναιρει τα φαινομενα ταις αἰσθησεσι, και τουτων λεγει μηδεν φαινεσθαι κατα ἀληθειαν, ἀλλα μονον κατα δοξαν. ἀληθες δε ἐν τοις οὐσιν ὑπαρχειν το ἀτομους εἰ-*

miſtik die Untheilbarkeit des Ausgedehnten und die Realität der Atome nur vorausgeſetzt, aber nicht erwieſen; ſie widerſprach vielmehr dem Begriffe des Ausgedehnten geradezu; denn das Ausgedehnte kann als ſolches fortwährend getheilt werden, alſo nicht aus Untheilbarem, ſondern immer nur wieder aus Theilbarem, weil Ausgedehntem, beſtehen. Kann es aber vermöge ſeines Begriffes in's Endloſe getheilt werden, ſo iſt es ja nicht unauflöslich und unvergänglich, alſo nichts Beharrliches, keine Subſtanz, ja nichts Seiendes, denn was wahrhaft iſt, kann nicht vergehen. Aber auch bei der Entſtehung der Körper aus ſolchen bloß quantitativ beſtimmten Atomen und deren Zuſammenſetzung waltet der bloße Zufall, das heißt, beſonders gegenüber dem Leben und der an den organiſchen Körpern wahrnehmbaren Zweckmäßigkeit, das Nichts. Eine Entſtehung des Etwas aus dem Nichts aber iſt widerſprechend: aus Nichts kann nie etwas werden. Eine ſolche ſich widerſprechende Ableitung des Etwas aus dem Nichts wäre aber auch da, wenn die Körper durch eine Zuſammenſetzung von ſchlechthin Einfachem, d. h. von unausgedehnten Einheiten (Monaden) oder bloßen Punkten entſtänden und beſtänden; denn ſolche unausgedehnte Punkte ſind ein Nichts, aus welchem durch keinerlei Zuſammenſetzung ein ausgedehntes Etwas entſtehen kann. Jene feſten Beſtimmungen der Pythagoräer aber und der Mathe-

---

ται και κενον. ... 139. Λεγει δε κατα λεξιν· γνωμης δε δυο εἰσιν ἰδεαι, ἡ μεν γνησιη· ἡ δε, σκοτιη· και σκοτιης μεν ταδε συμπαντα, ὀψις, ἀκοη, ὀδμη, γευσις, ψαυσις· ἡ δε γνησιη, ἀποκεκρυμμενη δε ταυτης. Εἰτα προκρινων της σκοτιης την γνησιην ἐπιφερει ... οὐκουν και κατα τουτον ὁ λογος ἐστι κριτηριον, ὃν γνησιην γνωμην καλει.

matiker überhaupt können daher bloß die quantitativen Verhältnisse der räumlichen und zeitlichen Dinge, nicht aber deren Realität und Qualität betreffen, und die vorausgesetzten Dinge selbst und ihre Beschaffenheiten könnten somit auch ein bloß eingebildetes Dasein haben. Eben daraus folgte denn aber auch, daß die auf solcher empirischen oder mathematischen Basis ruhende Logik bloß eine formale Logik sein kann, durch welche über das Sein und Wesen der Dinge lediglich nichts bestimmt wird. Soll sie reale Bedeutung gewinnen, so müssen wir vor allem das sich selbst gleiche und beharrliche Sein gefunden haben, und seiner gewiß geworden sein. Dieses Sein aber ist uns mit dem Denken unmittelbar gegeben; das Denken ist seiend, und da außer dem Sein nichts wahrhaft ist, so ist auch alles wahrhaft Seiende denkend, und dasselbe nur Eines: wahrhaftes Sein und wahrhaftes Denken fallen also in Eines zusammen. Daher die Sätze des Xenophanes *): „Wenn etwas ist, so kann es unmöglich geworden sein, ... denn entweder müßte es aus Gleichem, oder aus Ungleichem geworden sein; aber keines von beiden ist möglich; denn warum sollte das Gleiche aus Gleichem eher hervorgebracht werden, als hervorbringen, da ja allen beiden gleiche Prädicate zukommen? Aber auch nicht aus Ungleichem kann Ungleiches werden; denn wenn entweder aus dem Schwächeren das Stärkere, aus dem Kleineren das Größere, aus dem Geringeren das Bessere, oder umgekehrt das Bessere aus dem Geringeren würde, so würde ja das nicht Seiende aus dem Seienden werden, was unmöglich ist: Gott ist also ewig. Ist er aber das Stärkste (und Beste), so

*) Aristoteles, de Xenophane, Zenone et Gorg. c. 3.

ist er auch nothwendig Einer; denn wären es zwei oder noch mehrere, so wäre er nicht der Mächtigste und Beste unter allen (*κρατιστον και βελτιστον αὐτον εἰναι παντων*), da unter den Vielen jeder Gott ihm ähnlich, folglich auch ein solcher wäre; denn das Wesen Gottes und der Macht Gottes ist eben dies, zu herrschen, nicht aber beherrscht zu werden, so daß er in Rücksicht dessen, in dem er nicht besser ist, auch nicht Gott ist. Wären nun mehrere, von welchen jeder in gewisser Rücksicht die andern überträfe, in anderer Rücksicht aber geringer als sie wäre, so wären sie keine Götter; denn ein Gott darf als solcher nicht übertroffen und beherrscht werden. Wären sie aber gleich, so dürfte nicht zur Natur Gottes gehören, der Mächtigste zu sein; denn das Gleiche ist weder besser noch schlimmer als das Gleiche; so daß also Gott, wenn er ist, und ein solcher ist, nothwendig nur Einer ist. Auch würde Er außerdem nicht alles können, was Er wollte. ... Ist Er aber Einer, so ist Er auch durchaus sich selbst gleich, alles an Ihm sieht und hört, und hat die andern Empfindungen; denn wäre dieses nicht, so würden die Theile Gottes einander beherrschen, und von einander beherrscht werden, was unmöglich ist." „Alles an Ihm ist Denken und Verstand" *).

---

*) Sextus empir. Hypotyp. Pyrrh. I, §. 224. *θεον ἐπλασατ' ἰσον ἀπαντῃ, ἀσχηθη, νοερωτον ἠε νοημα.* Vgl. Sextus Emp. adv. Matth. IX, 144. *Οὐλος (γαρ) ὁρᾳ, οὐλος δε νοει, οὐλος δε τ' ἀκουει.* Simplicius in Phys. Aristot. p. 6. *και παντα δε νοειν φησιν αὐτον, λεγων „αλλ' ἀπανευθε πονοιο νοου φρενι παντα κραδαινει."* Diogenes Laërtius L. IX, 19. *Οὐσιαν θεου σφαιροειδη, μηδεν ὁμοιον ἐχουσαν ἀνθρωπῳ· ὁλον δε ὁρᾳν και*

Gleichwol konnte er bei diesen Folgerungen das Seiende sich noch als ein Räumliches denken, und unter ihm das den Veränderungen zu Grunde Liegende verstehen, daher er Gott auch Kugelgestalt zuschrieb, und Wasser und Erde für das Ursprüngliche hielt *). War doch auch das Räumliche, wenn schon in's Endlose theilbar, eben deshalb nicht in Nichts auflösbar; daher denn nach Empedokles, den Einige einen Nacheiferer des Xenophanes nennen, dessen Dialektik noch ausdrücklich mit dem Materialismus verband, indem er sagte, „daß aus dem Nichtseienden das Werden unmöglich, das Vergehen des Seins unvollendbar und nicht zu bewirken; daß nur Thörichte hoffen, es werde, was vorher nicht gewesen, oder es sterbe und vergehe das Seiende gänzlich. ... Das Seiende war daher von Ewigkeit her zugleich Feuer und Wasser, Erde und Luft, aus welchen dann das Uebrige wurde".

Allein das wahrhaft Seiende kann, — so schloß Parmenides, — schon vermöge seines Begriffs gar nicht weder werden, noch sich verändern und vergehen. Folglich ist das Gewordene, das Veränderliche und Vergehende, und somit auch das sinnlich Wahrnehmbare und Viele ein Nicht-Seiendes und Unwahres. Sein und Werden, Denken und sinnliche Empfindung sind sich entgegengesetzt; das sinnlich Wahrnehmbare ist nicht; es ist bloßer Schein; ein Nicht-Seiendes, das sich gar nicht denken läßt; das Denken ist daher nicht außerhalb des Seins, es ist mit dem Sein

---

ὅλον ἀκουειν ... συμπαντα τε εἰναι νουν και φρονησιν και ἀϊδιον. Cicero de nat. Deor. I, 11. Xenophanes, qui, mente adjuncta, omne praeterea, quod esset infinitum, deum voluit esse.

*) Vgl. Brandis, a. a. O. I. S. 570. ff.

Eins und Daſſelbe *), und auch mit ſich ſelbſt identiſch, da das Sein nur Eines iſt; „denn wenn es mehrere Seiende gäbe, ſo wären ſie entweder durch das Sein oder durch das Nichtſein verſchieden; allein durch das Sein könnten ſie nicht verſchieden ſein; denn gerade in Rückſicht des Seins ſind ſie ja gleich, und Gleichen kommt die gleiche Unterſchiedsloſigkeit zu, und ſie ſind nicht anderes Seiende. Das Nicht-Andere aber iſt Eines. Aber auch nicht in Rückſicht des Nichtſeins können ſie verſchieden ſein; denn das Unterſchiedene muß vor allem ſein; die nicht ſeienden Dinge aber unterſcheiden ſich durch nichts von einander. Wird alſo Vieles vorausgeſetzt, ſo kann es weder durch das Sein, noch durch das Nichtſein ſich unterſcheiden, ſo daß es Anderes zu einander wäre: offenbar iſt alſo Alles Eins."

So war alſo jetzt das Denken nicht nur vom Empfinden unterſchieden, ſondern auch ihm entgegengeſetzt, und in ſeiner Selbſtändigkeit zum Bewußtſein gebracht; es waren die reinen und nothwendigen Begriffe deſſelben aufgeſucht, entwickelt, und ihren Gegenſätzen gegenüber befeſtigt, was nicht wol ohne ein Bewußtſein des Princips und der Geſetze des Denkens geſchehen konnte; und zwar mußte dieſes Bewußtſein beſonders dann erwachen, wenn die entgegengeſetzten Anſichten ſich durch Gründe geltend zu machen, und zu zeigen ſuchten, daß die Behauptung: „es iſt nur Ein Sein", eine Menge Schwierigkeiten in

*) Vgl. Brandis a. a. O. I. S. 380. ff. Parmenides, fragm. v. 88. nach Simplicius p. 19. *Ταυτον δ' ἐστι νοειν τε και οὑνεκεν ἐστι νοημα, οὐ γαρ ἀνευ του ἐοντος, ἐν ᾧ πεφατισμενον ἐστιν, εὑρησεις το νοειν· οὐδεν γαρ ἐστιν ἠ ἐσται ἀλλό παρεξ του ἐοντος.*

ſich ſchließe, und der Erfahrung geradezu widerſpreche. Hier konnte der Streit nur dadurch geſchlichtet werden, daß der beiden Theilen gemeinſame Maßſtab, nämlich das Princip, an welches alles Denken als ſolches gebunden iſt, aufgeſucht, und gezeigt wurde, daß die Behauptung der Gegner, es ſei Vieles, dieſem widerſtreite, und in ſich ſelbſt zerfalle, ſofern ſie ſich nicht bloß in Schwierigkeiten, ſondern in wirkliche Widerſprüche verwickle, während die entgegengeſetzte Behauptung bloß den trüglichen Sinnenſchein gegen ſich habe. Dem gemäß fügte denn der eleatiſche Zeno, der als Liebling und Adoptivſohn des Parmenides genannt wird (um 460 v. Ch.) dem von dieſem und Meliſſus betretenen poſitiven und directen Weg noch jenen negativen und indirecten hinzu, und diente ſo der Philoſophie des Parmenides zur wiſſenſchaftlichen Ergänzung und Vertheidigung, indem er ſie, durch die erwieſene Negation der Negation verſtärkt, zur Bejahung zurückführte; daher auch Plato *) den Sokrates zu Parmenides ſagen läßt, daß dieſer und Zeno in der Hauptſache völlig übereinſtimmen, indem Parmenides behaupte, alles ſei Eines (ἓν εἶναι το παν), Zeno aber, es ſei nicht Vieles (οὐ πολλα εἶναι). Wirklich lag auch der Beweisführung Zeno's das Princip zu Grunde: der innere Widerſpruch zerſtört den Gedanken, und führt mit Nothwendigkeit zu deſſen Gegenſatz zurück; daher denn Sextus Empiricus und Diogenes Laertius ihn, auf die Autorität des Ariſtoteles hin, als den Erfinder der Dialektik bezeichneten, den Empedokles aber, der die eleatiſche Dialektik in mehr rhetoriſcher Weiſe ſich angeeignet, als den der Rhetorik, und

*) Plato, Parmenid. ed. Bip. Vol. X. p. 74—76. (Steph. p. 128.)

ſchon von Parmenides Sextus ſagte, er ſcheine der Dialektik nicht unkundig geweſen zu ſein *).

Allein dieſe Dialektik war noch nicht die rechte; ſie war noch mangelhaft und unklar, ja zum Theil ſogar falſch; es fehlte ihr noch an ſcharfen Begriffsbeſtimmungen; und ſo kam es, daß ſie Zuſammengehöriges als entgegengeſetzt, und Entgegengeſetztes als identiſch behandelte, und dadurch die verkehrteſten Folgerungen der Sophiſtik veranlaßte, welche alle Bande der Geſellſchaft aufzulöſen drohte, indem ſie alle Unterſchiede des Wahren und Falſchen, des Guten und Böſen verwiſchte. So wurden die contradictoriſchen oder analytiſchen Gegenſätze mit den conträren oder dialektiſchen verwechſelt, und Sein und Werden als contradictoriſche Gegenſätze behandelt, und in Folge deſſen aus dem Sein des Seienden das abſolute Nichtſein und Nichtgedacht-

*) Sextus Empir. adv. Matth. VII, 6. *Ἐμπεδοκλεα μεν γαρ ὁ Ἀριστοτελης φησι πρωτον Ῥητορικην κεκινηκεναι. ἡς ἀντιστροφον εἰναι την διαλεκτικην, τουτεστιν, ἰσοστροφον, δια το περι την αὐτην ὑλην στρεφεσθαι. ... Παρμενιδης δε οὐκ ἀν δοξαι της διαλεκτικης ἀπειρως ἐχειν, ἐπειπερ παλιν Ἀριστοτελης τον γνωριμον αὐτου Ζηνωνα, διαλεκτικης ἀρχηγον ὑπειληφεν.* Diogenes Laërtius Lib. VIII, 57. *Ἀριστοτελης δε ἐν τῳ ποριστῃ φησι πρωτον Ἐμπεδοκλεα ῥητορικην εὑρειν, Ζηνωνα δε διαλεκτικην.* Ebenſo Lib. IX. §. 25. Dabei wird die Dialektik als der die Phyſik und Ethik begründende Theil der Philoſophie bezeichnet, Prooem. §. 18. *Μερη δε φιλοσοφιας τρια, φυσικον, ἠθικον, διαλεκτικον· φυσικον μεν το περι κοσμου και των ἐν αὐτῳ· ἠθικον δε το περι βιου και των προς ἡμας· διαλεκτικον δε ἀμφοτερων τους λογους πρεσβευον· και μεχρι μεν Ἀρχελαου το φυσικον εἰδος ἠν· ἀπο δε Σωκρατους ... το ἠθικον· ἀπο δε Ζηνωνος του Ἐλεατου το διαλεκτικον.*

werdenkönnen des Werdens geſchloſſen, oder daraus, daß das Gewordene und Viele, als ſelbſtändig Seiendes gedacht, ſich widerſpricht, der Satz abgeleitet, daß es in jeder Hinſicht nicht ſei, während doch Sein und Werden bloß conträre oder disparate, oder, wie Kant ſie nennt, dialektiſche Gegenſätze ſind, welche keineswegs ſo unvereinbar und einander ausſchließend ſind, daß ſie nicht beide als exiſtirend gedacht, und auf einen Grund, ſowohl ihres Gedachtwerdens, als ihrer Coexiſtenz zurückgeführt, ſomit zugleich vereinigt und unterſchieden, dadurch aber gehörig abgegrenzt und definirt werden konnten; in Folge deſſen dann auch der falſche Schein der ſophiſtiſchen Folgerungen gehörig aufgedeckt und abgeleitet werden konnte; eine Ergänzung und Berichtigung der Dialektik, die wir erſt bei Sokrates finden; daher denn obigen Angaben über die dialektiſchen Anfänge bei Parmenides und Zeno keineswegs widerſpricht, wenn Ariſtoteles (Met. I, 6.) ſagt, „Sokrates habe im Ethiſchen das Allgemeine (το καθολου) aufgeſucht, und zuerſt die Gedanken auf die Begriffsbeſtimmungen gerichtet (περι ὁρισμων ἐπιστησαντος πρωτου την διανοιαν); und dies ſei eine Folge ſeiner Einſicht in die Gründe geweſen (δια την ἐν τοις λογοις σκεψιν); denn die Früheren hätten die Dialektik nicht inne gehabt (οἱ γαρ προτεροι διαλεκτικης οὐ μετειχον)"; ferner (XIII, 4.): „Indem aber Sokrates ſich mit den ethiſchen Tugenden beſchäftigte, und über dieſe zuerſt allgemeine Begriffsbeſtimmungen aufzuſtellen ſich bemühte (περι τουτων ὁριζεσθαι καθολου ζητουντος πρωτου), (denn von den Phyſikern hatte nur Demokritus einiges der Art berührt, und das Warme und Kalte einiger Maßen beſtimmt (ὡρισατο πως), und die Pythagoräer früher einige wenige Dinge, deren Gründe (λογους) ſie auf Zahlen zurückführ-

ten, z. B. was das rechte Maß oder das Gerechte, oder was Ehe sei): so suchte er richtiger Weise den Begriff (το τι ἐστιν) auf. Er versuchte nämlich, das Eine aus dem Andern abzuleiten (συλλογιζεσθαι ἐζητει), und das Princip der Deductionen ist der Begriff (ἀρχη δε των συλλογισμων το τι ἐστιν); denn damahls war die dialektische Kraft noch nicht ausgebildet (διαλεκτικη γαρ ἰσχυς οὐπω τοτ' ἠν), so daß man auch, ohne den Begriff zu kennen, die Gegensätze hätte untersuchen können, und ob von den Gegensätzen dieselbe Wissenschaft möglich sei (των ἐναντιων εἰ ἡ αὐτη ἐπιστημη). Zweierlei nämlich kann man mit Recht dem Sokrates zuschreiben, die Induction der reflectirenden Urtheilskraft (τους ἐπακτικους λογους) und die allgemeinen Begriffsbestimmungen (το ὁριζεσθαι καθολου), welche sich beide auf das Princip der Wissenschaft beziehen" *).

In Folge der sinnlichen Denkweise war man durch die Schlüsse der Sophisten in ein doppeltes Labyrinth gerathen, so daß, wer die Charybdis vermeiden wollte, nothwendig an der Scylla zerschellen mußte. Entweder setzte man mit den Jonischen Philosophen das Reale in das sinnlich Wahrnehmbare, und leitete alles Erkennen aus der Empfindung ab, oder man setzte die Erkenntnißquelle in's Denken, und das wahrhaft Reale nur in das mit dem Denken aufzufassende unveränderliche, aber immer noch den Raum erfüllende Sein. Im ersten Falle war es dem Sophisten Protagoras, einem Schüler des Demokritus, leicht, zu zeigen, daß alles fließe, und unser Erkennen nur ein subjectives, das Maß aller Dinge der Mensch, der ver-

*) Vgl. Sigwart, H. C. G., de historia logicae inter Graecos usque ad Socratem. Tubingae 1832. p. 11 — 36.

ſchieden gebildete und veränderliche, ſei, ſo daß alſo wahr und gut nur ſei, was jedem ſo erſcheine. Im andern Fall aber benützte Gorgias, angeblich Schüler des Empedokles, die Dialektik der Eleaten, vorzüglich des Meliſſus und des Zeno, um zu zeigen, daß auch das Sein nicht ſei, weil der Gedanke deſſelben auf Widerſprüche führe, oder, wenn es auch wäre, doch nicht erkennbar, oder wenn erkennbar, doch nicht mittheilbar ſei; folglich auch das Denken mit ſich ſelbſt im Widerſpruch ſtehe, und zum Nihilismus führe, und wir ſonach nirgends einen ſichern Halt haben; wobei er jedoch willkührlich vorausſetzte, daß, was iſt, irgendwo ſein müſſe, und was nicht irgendwo iſt, auch nicht ſei *). Die Aufgabe des Sokrates war daher, ſie mit ihren eigenen Waffen zu bekämpfen, indem er vor allem auf ſcharfe Begriffsbeſtimmungen drang, und ihnen dann das Willkührliche und Widerſprechende ihrer Deductionen nachwies. Er ging dem gemäß auf Gott, als den von der Welt verſchiedenen, ewigen und über alles Räumliche erhabenen Grund aller Dinge zurück **), der durch ſeine Vernunft und uneigennützige Liebe Urheber der Welt iſt, dieſe allgegenwärtig durchdringt, und ſo den Menſchen an ſeinem Sein und an ſeinem Leben und Denken theilnehmen läßt; wobei er alſo zwiſchen ſelbſtändigem und abhängigem, fortwährend der Mittheilung bedürftigen, Sein unterſchied, und in dieſer Weiſe zugleich Sein und Werden, Denken und Empfinden, eigene Erkenntniß und durch Offenbarung mitgetheilte mit einander zu vereinigen ſuchte; weßhalb denn Ariſtoteles (Met. I, 6.) fortfährt: „Darin pflichtete

*) S. m. Geſch. u. Kritik des Skeptic. u. Irrat. S. 69. ff.

**) Vgl. oben S. 230. ff. u. Tennemann, Geſch. d. Philoſ. II. S. 72.

ihm auch Plato bei, und glaubte deshalb, die Begriffe gehen auf etwas Anderes, und nicht auf irgend etwas von dem ſinnlich Wahrnehmbaren; denn unmöglich ſei es, von dem ſinnlich Wahrnehmbaren einen allgemeinen Begriff (κοινον ὁρον) zu faſſen, da ſich dieſes beſtändig verändere. Solches Seiende nun nannte er Ideen, das ſinnlich Wahrnehmbare aber, ſagte er, ſei außer ihnen, und werde alles nach ihnen benannt; denn in Folge der Theilnahme (κατα μετεξιν) habe das Viele Daſein, das mit den Ideen gleiche Benennung habe."

So wie ſchon Parmenides die Sichſelbſtgleichheit des Seins ausgeſprochen hatte *), ſo ſuchte auch er in ſeinen feſten Begriffsbeſtimmungen das beharrliche Weſen der Dinge zu erreichen, und ſetzte dabei voraus, daß die Wahrheit nur Eine ſei, und durchaus mit ſich ſelbſt zuſammenſtimme, ſich ſelbſt Widerſprechendes alſo nicht wahr ſein könne. Er ſtellte ſomit im Grunde ſchon das Geſetz der Identität und des Nichtwiderſpruchs als Princip des Denkens auf, und unterſchied dabei die contradictoriſch entgegengeſetzten von den disjuncten und den bloß verſchiedenen Beſtimmungen, welche letztern aber einander untergeordnet ſein, und einander mitbringen können; wobei demnach das dictum de omni et nullo (vgl. oben S. 245.) vorausgeſetzt wird. So läßt ihn Plato (im Phädo ed. Bip. I. p. 226. ff.) ſagen: „Indem ich jedesmahl den Grund (λογον) unterlege, den ich für den ſtärkſten halte, ſetze ich, was mit dieſem übereinzuſtimmen ſcheint, als wahrhaft ſeiend (ἀληθῆ ὄντα), es mag nun von Urſachen die Rede ſein, oder von was nur ſonſt, was aber nicht [übereinſtimmt,

*) S. oben S. 247. f und Wendt in Tennemann's Geſchichte d. Philoſ. I. 1829. S. 184.

ſetze ich] als nicht wahr.“ Ferner in demſelben Geſpräch zu Kebes: „Keines von zwei Entgegengeſetzten will, daſſelbe bleibend, was es war, zugleich auch ſein Gegentheil werden oder ſein (*οὐδεν των ἐναντιων, ἐτι ὸν ὅπερ ἦν, ἁμα τοὐναντιον γιγνεσθαι τε και εἰναι*), ſondern entweder geht es davon, oder es geht unter in dieſer Veränderung;“ ... (p. 236.) „die Drei wird eher untergehen, und ſich alles Andere gefallen laſſen, als aushalten, Drei zu ſein, und zugleich eine gerade Zahl zu werden.“ ... „Nun iſt doch die Zwei der Drei nicht [contradictoriſch] entgegengeſetzt. ... Freilich nicht. ... Alſo nicht nur die entgegengeſetzten Begriffe laſſen einander nicht zu, ſondern auch noch einiges Andere läßt das Entgegengeſetzte nicht an ſich kommen. ... Welcherlei iſt dies? ... Wird es nicht das ſein, welches dasjenige, von dem es Beſitz nimmt, nicht nur nöthigt, ſeine eigene Idee immer feſt zu halten, ſondern auch die ihr entgegengeſetzte niemahls aufzunehmen. ... Alles, z. B. wovon die Idee der Dreiheit Beſitz nimmt, iſt nothwendig nicht nur drei, ſondern auch ungerade. ... Zu einem Solchen nun kann die Idee, welche der Form entgegengeſetzt iſt, die dies bewirkt, niemahls kommen. ... Bewirkt aber hat dies die Idee des Ungeraden. ... Und entgegengeſetzt dieſer iſt die des Geraden. ... Alſo kann zu Gedrittetem nie die Idee des Geraden kommen. ... Ohne allen Antheil an dem Geraden iſt alſo das Gedrittete. ... Alſo iſt die Drei ungerade. ... Was ich alſo beſtimmen wollte, welche Dinge nämlich, ohne einem Gewiſſen entgegengeſetzt zu ſein, es doch nicht annehmen, wie jetzt die Drei dem Geraden nicht entgegengeſetzt iſt, es aber dem ungeachtet doch nicht aufnimmt, weil ſie immer ſein Gegentheil mitbringt, ... ſo daß nicht nur ein Entgegengeſetztes das andere nicht aufnimmt, ſondern auch, wenn et-

was allem, woran es sich macht, den einen Gegensatz zubringt, so kann eben dieses Zubringende den Gegensatz des Zugebrachten niemahls annehmen." So drückt er das Gesetz auch positiv aus, wenn er sagt (ed. Bip. I. p. 11.): „Das Heilige ist in jeder Handlung sich selbst gleich, und das Unheilige wiederum des Heiligen absoluter Gegensatz, sich selbst aber gleich, so daß alles, was unheilig sein soll, seiner Unheiligkeit nach eine bestimmte Gestalt hat (*ταυτον ἐστιν ἐν παση πραξει το ὁσιον αὐτο αὐτῳ· και το ἀνοσιον αὐ, του μεν ὁσιου παντος ἐναντιον, αὐτο δε αὐτῳ ὁμοιον, και ἐχον μιαν τινα ἰδεαν κατα την ἀνοσιοτητα, παν ὁ τι περ ἀν μελλοι ἀνοσιον εἰναι*).

Dem gemäß läßt ihn denn auch Plato am Schlusse des 5ten und am Anfang des 6ten Buchs vom Staate zwischen dem Begriffe des Philosophen und den Bestimmungen eines das unwandelbar Seiende mit seinem Geist umfassenden und liebenden Menschen eine Identität setzen, und hierauf folgende auf dem Gesetze der Einstimmung und des Widerspruchs ruhende Sätze ableiten: „Der Philosoph liebt die Wissenschaft ungetheilt, er empfindet das innigste geistige Vergnügen, er hat nichts Unedles in seiner Denkart, er ist ein Freund der Wahrheit, der Gerechtigkeit, der Tapferkeit, der Mäßigung" ꝛc.

In ähnlicher Weise war auch dem Plato selbst das Gesetz des Nicht-Widerspruchs leitender Grundsatz seiner Methode *); der Begriff sollte nicht nur nie sein Gegentheil sein **), sondern auch keine Bestimmungen annehmen, wel-

---

*) Vgl. Brandis, Handb. d. Gesch. d. griechisch-röm. Philos. II, 2. 1844. S. 260. f.

**) Phaedo, l. c. (103, c. ed. Bip. p. 234.) *μηδεποτε ἐναντιον εἰσεσθαι ἑαυτῳ το ἐναντιον.* Theaetet. 190, b. d.

che dem, was er an ſich iſt, entgegengeſetzt wären *), oder auch nur Beſtimmungen zulaſſen, ſo lang und ſofern ihm entgegengeſetzte eigenthümlich ſind **). Damit verband er auch ſchon das Geſetz des ausgeſchloſſenen Dritten ***).

Noch beſtimmter, wo möglich, finden wir bei Ariſtoteles (in den Analytica priora I, 32.) den poſitiven Ausdruck des Geſetzes: Alles Wahre muß mit ſich ſelbſt durchaus einſtimmig ſein (*δει γαρ παν το ἀληθες αὐτο ἑαυτῳ ὁμολογουμενον εἰναι παντῃ*). Des negativen Ausdrucks aber bediente er ſich in dem 2ten Buche (§. 2. ed. Buhle p. 318.): „Es iſt unmöglich daß Eines und Ebendaſſelbe zugleich ſei und nicht ſei (*το αὐτο ἁμα εἰναι τε και οὐκ εἰναι ... ἀδυνατον*)“; wobei wir uns nicht mit Kant (Krit. d. r. V. S. 189 — 191.) an dem Zugleich ſtoßen dürfen, ſofern ein allgemeines Denkgeſetz nicht von

---

(Bip. 151. s.) Sophist. 259, d. (Bip. 287.), wo er den Grundſatz dem Fremden aus Elea in den Mund legt: vgl. 252, d. (Bip. 272. s.)

*) Phaedo 103, c. 104, a.

**) Sophist. 230, b. (Bip. 227.), wo der Eleate ſagt: *ἐπιδεικνυουσιν αὐτας αὐταις ἁμα περι των αὐτων προς τα αὐτα κατα ταυτα ἐναντιας.* De republ. IV, 436, b. (Bip. 360.) *Δηλον ὁτι ταυτον ταναντια ποιειν ἠ πασχειν κατα ταυτον γε και προς ταυτον οὐκ ἐθελησει ἁμα. ὡστε ἐαν που εὑρισκωμεν ἐν αὐτοις ταυτα γινομενα, εἰσομεθα ὁτι οὐ ταυτον ἠν, ἀλλα πλειω.* Cratylus 386, c. (Bip. 235. s.)

***) Alcibiad. II, 139, a. (Bip. 78.), wo er den Sokrates ſagen läßt: *Δοκει σοι οἰοντε εἰναι ἠ φρονιμον, ἠ ἀφρονα; ἠ ἐστι τι δια μεσου τριτον παθος, ὁ ἐποιει τον ἀνθρωπον μητε φρονιμον, μητε ἀφρονα; Οὐ δητα.* b. *Ἀναγκη ἀρα ἐστι το ἑτερον τουτων πεπονθεναι. ... Και μην δυο γε ὑπεναντια ἑνι πραγματι πως ἀν εἰη; Οὐδαμως.*

der Bedingung der Zeit afficirt sein soll, denn wir können darunter mit Bachmann (Logik 1828. S. 46.) die Verknüpfung in einem und demselben Denkact verstehen, welcher ja dem Gesetz eben so wesentlich ist, als die Einheit des Denkobjects. Diesen beiden Bedingungen fügt Aristoteles noch eine dritte, die Dieselbigkeit der Rücksicht, hinzu, und bestimmt damit, daß das Denkobject nicht nur andern gegenüber als dasselbe, sondern auch in sich selbst als ein einfaches gedacht, oder, wenn es zusammengesetzt wäre, doch von dieser Zusammensetzung abgesehen werden müsse. Er sagt nämlich in s. Metaphysik 4, 3., wo er sich zugleich auch über die Ableitung und den Werth des Princips ausspricht: „Offenbar ist, daß dem Philosophen und demjenigen, der die ganze Wesenheit untersucht, auch zukomme, die Principien des Schlußverfahrens zu untersuchen. Es gehört sich, daß derjenige, der von jeder Gattung die meiste Erkenntniß hat, die sichersten Principien der Sache anzugeben wisse; also auch derjenige, der das Seiende als Seiendes am besten erkennt, die sichersten Principien von allem; dieser aber ist der Philosoph. Das sicherste Princip von allem ist nun dasjenige, bei welchem Täuschung unmöglich ist. Ein solches Princip muß vorzugsweise erkennbar sein, da alle in dem getäuscht werden, was sie nicht kennen. Auch darf es auf keiner andern Voraussetzung beruhen; denn was Jeder haben muß, der irgend etwas von dem Seienden versteht, das ist keine Voraussetzung (ὑποθεσις). Was aber derjenige erkennen muß, der nur irgend etwas erkennt, das muß schon mit hinzugebracht werden. Daß nun ein solches Princip das sicherste von allen sei, leuchtet ein. Jetzt also, welches es sei. Es ist unmöglich, daß dasselbe demselben in derselben Rücksicht zugleich zukomme und nicht

zukomme (*το γαρ αὐτο ἁμα ὑπαρχειν τε και μη ὑπαρχειν ἀδυνατον τῳ αὐτῳ και κατα το αὐτο*), und was wir ſonſt noch hinzu beſtimmt haben, das ſoll zu Beſeitigung der logiſchen Schwierigkeiten hinzu beſtimmt ſein. Dieſes nun iſt unter allen Principien das ſicherſte, weil es die angeführte Beſtimmung enthält. Unmöglich iſt nämlich, daß jemand glaube, daſſelbe ſei und ſei nicht (*ταὐτον ... εἰναι και μη εἰναι*), wie Heraklitus nach der Meinung Einiger ſagt; denn es iſt ja nicht nothwendig, daß einer auch glaube (*ὑπολαμβανειν*), was er ſagt. Wenn es aber nicht angeht, daß einem und ebendemſelben zugleich das Entgegengeſetzte zukomme (*εἰ δε μη ἐνδεχεται ἁμα ὑπαρχειν τῳ αὐτῳ τἀναντια*), ... und wenn im Widerſpruch eine Meinung der andern entgegengeſetzt iſt (*ἐναντια δ' ἐστι δοξα δοξῃ ἡ της ἀντιφασεως*), ſo iſt ja offenbar unmöglich, daß derſelbe zugleich glaube, ein und ebendaſſelbe ſei und ſei nicht (*φανερον ὁτι ἀδυνατον ἁμα ὑπολαμβανειν τον αὐτον εἰναι και μη εἰναι το αὐτο*); denn wer hierin im Irrthum wäre, hätte zugleich die einander entgegengeſetzten Meinungen. Daher führen alle Beweisführenden hierauf als auf den letzten Satz ihren Beweis zurück, weil es von Natur auch für alle übrigen Axiome Princip iſt. Dem ungeachtet behaupten, wie geſagt, Einige, es ſei möglich, daß Daſſelbe ſei und nicht ſei, und eben ſo möglich ſei es, ſo dafür zu halten. Auch viele Phyſiker folgen dieſer Behauptung. Einige nun wollen auch dieſes Princip beweiſen, aus Unkunde; denn Unkunde iſt es, nicht zu wiſſen, wofür man Beweis ſuchen muß, und wofür nicht. Ueberhaupt iſt es ja unmöglich, daß es von Allem Beweis gebe, ſonſt würde er in's Unendliche fortgehen, ſo daß auf dieſe Weiſe auch kein Beweis Statt fände. Wenn man aber für Einiges keinen Beweis ſuchen

darf, so möchten sie schwerlich angeben können, was sie wol mit größerem Recht für ein solches Princip hielten. Doch läßt sich die Unmöglichkeit des zugleich Seins und Nichtseins widerlegend erweisen, sobald der Streitende nur etwas redet. Redet er aber nichts, so wäre es lächerlich, Gründe gegen den, der für nichts einen Grund hat, aufzusuchen. ... Wenn er aber irgend etwas redet, ... so ist schon etwas bestimmt worden (*ὡρισμενον*). ... Ist dem aber also, so ist gezeigt worden, daß unmöglich ist, die Widersprüche zugleich als Prädicate zu brauchen (*ὁτι ἀδυνατον ἁμα κατηγορεισθαι τας ἀντιφασεις*). Ferner wenn zugleich alle Widersprüche von einem und demselben wahr wären, so müßte offenbar alles eins sein (*εἰ ἀληθεις αἱ ἀντιφασεις ἁμα κατα του αὐτου πασαι, δηλον ὡς ἁπαντα ἐσται ἑν*). Ein Dreiruderer, eine Wand und ein Mensch würden dasselbe sein, wenn es anginge, bei allem etwas beliebig zu bejahen oder zu verneinen (*εἰ κατα παντος τι ἠ καταφησαι ἠ ἀποφησαι ἐνδεχεται*), wie diejenigen nothwendig thun müssen, die der Lehre des Protagoras folgen. ... Sie scheinen von dem Unbestimmten (*ἀοριστον*) zu reden, und indem sie glauben, vom Seienden zu reden, reden sie vom Nichtseienden; denn was dem Vermögen nach (*δυναμει*) seiend ist, und nicht der Wirklichkeit (*ἐντελεχειᾳ*) nach, ist das Unbestimmte. Doch müssen sie von allem entweder die Bejahung oder die Verneinung aussagen (*λεκτεον γ᾽ αὐτοις κατα παντος την καταφασιν ἠ την ἀποφασιν*)."

Ebenso Anal. post. I, 11. *μη ἐνδεχεσθαι ἁμα φαναι και ἀποφαναι*, desgleichen der Satz, daß von allem dasselbe entweder bejaht oder verneint werden müsse (*ἁπαν φαναι ἠ ἀποφαναι*).

Am bestimmtesten aber spricht er das Gesetz des aus-

geſchloſſenen Dritten aus in ſ. Metaphyſik (*Δ*, 7.), wo er ſagt: „Eben ſo wenig geht es an, daß zwiſchen den Gliedern des Widerſpruchs irgend etwas mitten inne ſei, ſondern man muß nothwendiger Weiſe von einem und ebendemſelben ein jedes entweder bejahen oder verneinen (*Ἀλλα μην οὐδε μεταξυ ἀντιφασεως ἐνδεχεται εἰναι οὐθεν, ἀλλ᾽ ἀναγκη ἠ φαναι ἠ ἀποφαναι ἐν καθ᾽ ἑνος ὁτιουν*)."

Daß man aber keinen der Gegenſätze ohne zureichenden Grund bejahen oder verneinen dürfe, hatten ſchon Xenophanes *) und Parmenides **) behauptet in dem Satze, daß aus Nichts kein Etwas entſtehen könne. Denn Etwas und Nichts ſind einander entgegengeſetzt, und können einander nicht hervorbringen, eines hebt vielmehr das andere auf. Wenn daher etwas (auch nur als Gedanke) entſtanden iſt, ſo muß es aus einem ihm Gleichen entſtanden ſein; denn das Sein iſt durchaus ſich ſelbſt gleich. So wie aber die Eleaten hieraus folgerten, daß nichts entſtehe, noch vergehe, weil das Seiende ja immer ſchon war und ſich ſelbſt gleich bleibt und Eins iſt, ſo glaubte Sokrates vorausſetzen zu müſſen, daß dieſe Einheit keine abſolute, keine ſchlechthinige Einfachheit ſei, ſondern das Eins, eben indem es als ſeiend gedacht werde, ſchon eine Zweiheit, eine Einheit des Unterſchiedenen, und in ſofern ein Theilbares

---

*) **Plutarch.** ap. Euseb. praep. evang. I, 8. *Ξενοφανης δε ὁ Κολοφωνιος ... εἰναι λεγει το παν ὁμοιον. εἰ γαρ γιγνοιτο τουτο, φησιν, ἀναγκαιον προ τουτου μη εἰναι· το μη ὀν δε οὐκ ἀν γενοιτο, οὐδ᾽ ἀν το μη ὀν ποιησαι τι, οὐτε ὑπο του μη ὀντος γενοιτ᾽ ἀν τι.*

) **Parmenid. fragm. v. 61. s. Simpl. p. 31. a.

Οὐδ᾽ ἐκ μη ὀντος ἐασω
Φασθαι σ᾽ οὐδε νοειν, κ. τ. λ.

sei, an dem das Etwas durch Uebereinstimmung Theil haben müsse. Jedes Etwas war ihm also ein Theil, der ein alle Etwas umfassendes und sie beherrschendes Ganzes als seinen Grund voraussetzt, aus dem es folgt, und an dem es, um zu existiren, fortwährend Theil haben muß, so daß also mit dem Grund als einem in sich Unterschiedenen auch schon die Folge gegeben ist, und umgekehrt die Folge auf ihren Grund zurückweist.

Darum eben läßt ihn Plato zu Kebes sagen *): „Indem ich jedesmahl den Gedanken zu Grunde lege, den ich für den stärksten halte, setze ich, was mir mit diesem übereinzustimmen scheint, als wahr, es sei nun von Ursachen die Rede, oder von was immer sonst, was aber nicht, als nicht wahr." ... „Ich will daher versuchen, dir den Begriff des Grundes (*της αἰτιας το εἰδος*) aufzuzeigen, mit dem ich mich beschäftigt habe. ... Ich setze voraus, es gebe ein Schönes an und für sich (*αὐτο καθ' αὑτο*), und ein Gutes und Großes, und so alles andere, ... denn es scheint mir, wenn irgend etwas anderes schön ist außer dem Schönen selbst, es wegen gar nichts anderen schön sei, als weil es Theil hat (*ἢ διοτι μετεχει*) an diesem Schönen, und dasselbe sage ich von allem. ... Und so verstehe ich denn gar nicht mehr und begreife nicht jene andern gelehrten Gründe, sondern ... halte mich ganz einfach und kunstlos und vielleicht einfältig bei mir selbst daran, daß nichts anderes es schön macht, als jenes Scho-

*) im Phaedo, p. 100. ss. (Bip. p. 226.) *Ὑποθεμενος ἑκαστοτε λογον ὁν ἀν κρινω ἐρρωμενεστατον εἰναι, ἁ μεν ἀν μοι δοκῃ τουτῳ συμφωνειν, τιθημι ὡς ἀληθη ὀντα, και περι αἰτιας και περι των ἀλλων ἁπαντων· ἁ δ' ἀν μη, ὡς οὐκ ἀληθη.* Vgl. oben S. 254. f.

nen Gegenwart oder Gemeinſchaft (ἐκεινου του καλου εἰτε παρουσια, εἰτε κοινωνια), wie nur und woher dieſe auch komme, denn darüber möchte ich nichts behaupten, ſondern nur, daß durch das Schöne alle ſchönen Dinge ſchön werden. ... 101. Würdeſt du daher nicht laut erklären, du wüßteſt nicht, daß irgendwie anders jegliches werde, als indem es Theil nähme (μετασχον) an dem eigenthümlichen Weſen eines jeglichen, an dem es Theil hat (μετασχοι), und ſo fändeſt du gar keine andere Urſache des Zweigewordenſeins, als eben die Theilnehmung an der Zweiheit (της δυαδος μετασχεσιν), an welcher alles Theil nehmen müſſe, was zwei ſein ſolle, ſo wie an der Einheit, was Eins ſein ſolle? Jene Spaltungen aber und Hinzufügungen und andere ſolche Klügeleien (κομψειας), würdeſt du die nicht andern überlaſſen, ... dich ſelbſt an jener ſichern Vorausſetzung haltend? ... Wenn aber Einer an der Vorausſetzung ſelbſt hängen bliebe (αὐτης της ὑποθεσεως ἐχοιτο), würdeſt du den nicht gehen laſſen, und nicht eher antworten, als bis du das, was aus ihr folgt (τα ἀπ᾽ ἐκεινης ὁρμηθεντα), betrachtet hätteſt, ob es mit einander zuſammenſtimmt oder ſich widerſtreitet (εἰ σοι ἀλληλοις ξυμφωνει ἢ διαφωνει)? Und ſollteſt du dann von jener ſelbſt Grund (λογον) angeben, würdeſt du ihn nicht auf die gleiche Weiſe geben, nämlich eine andere Vorausſetzung wieder vorausſetzend (ἀλλην αὖ ὑποθεσιν ὑποτιθεμενος), welche dir von den höher liegenden (των ἀνωθεν) als die beſte erſchiene, bis du auf etwas Zureichendes (ἱκανον) kämeſt? Dabei aber würdeſt du ſie nicht unter einander miſchen, wie die Streitkünſtler (ἀντιλογικοι), bald von dem erſten Grunde redend (περι τε της ἀρχης διαλεγομενος), bald von dem aus ihm Abgeleiteten (των ἐξ ἐκεινης ὡρμημενων), wenn du etwas von dem Seien-

den (τι των ὀντων) finden wollteſt. ... Gehörſt du zu den Philoſophen, ſo wirſt du es ſo machen, wie ich ſage."

So war ihm denn die Vorausſetzung bloß Annäherung und Antrieb, zum höchſten Princip zu gelangen, dialektiſche Fortbewegung nichts anderes, als die von Vorausſetzung zu Vorausſetzung, bis am Ende der vorausſetzungsloſe Grund von Allem erreicht war *). Darin eben unterſchied ſich ihm das Wiſſen von der bloßen Meinung, daß jenes ein Urtheilen aus Gründen iſt **), welche unter ſich

---

*) Plato, de republ. VI, 510, b. (Bip. p. 122.) *Το μεν αὐτου ... ζητειν ... ἐξ ὑποθεσεων, οὐκ ἐπ' ἀρχην πορευομενη, ἀλλ' ἐπι τελευτην· το δ' αὐ ἑτερον το ἐπ' ἀρχην ἀνυποθετον, ἐξ ὑποθεσεων ἰουσα. ...* 511, b. (Bip. 124.) *Τῃ του διαλεγεσθαι δυναμει τας ὑποθεσεις ποιουμενος, οὐκ ἀρχας, ἀλλα τῳ ὀντι ὑποθεσεις, οἱον ἐπιβασεις τε και ὁρμας· ἱνα μεχρι του ἀνυποθετου ἐπι την του παντος ἀρχην ἰων, ἁψαμενος αὐτης, παλιν αὖ ἐχομενος των ἐκεινης ἐχομενων, οὑτως ἐπι τελευτην καταβαινῃ, αἰσθητῳ πανταπασιν οὐδενι προσχρωμενος, ἀλλ' εἰδεσιν αὐτοις δι' αὐτων εἰς αὐτα, και τελευτα εἰς εἰδη.* 517, c. 519, d. (Bip. 133. 137.) 532, a. (Bip. 162. s.) *Οὑτος ἠδη αὐτος ἐστιν ὁ νομος ὁ το διαλεγεσθαι περαινων. ... Ὁταν τις τῳ διαλεγεσθαι ἐπιχειρῃ, ἀνευ πασων των αἰσθησεων, δια του λογου ἐπ' αὐτο ὁ ἐστιν ἑκαστον ὁρμᾳ.*

**) Plato, Meno, 97. s. (Bip. IV, 385.) *Αἱ δοξαι ἀληθεις ... πολυν δε χρονον οὐκ ἐθελουσι παραμενειν, ἀλλα δραπετευουσιν ἐκ της ψυχης του ἀνθρωπου· ὡστε οὐ πολλου ἀξιαι εἰσιν, ἑως ἀν τις αὐτας δησῃ αἰτιας λογισμῳ. τουτο δ' ἐστι ... ἀναμνησις ... ἐπειδαν δε δεθωσι, πρωτον μεν ἐπιστημαι γιγνονται, ἐπειτα μονιμοι, και δια ταυτα δη τιμιωτερον ἐπιστημη ὀρθης δοξης ἐστι· και διαφερει δεσμῳ ἐπιστημη ὀρθης δοξης.* Vgl. de republ. IV, 431, c. (Bip. VI. 350.) VI, 533. (Bip. VII. 165. s.)

und mit dem letzten, mit dem vorausſetzungsloſen Sein ſelbſt, zuſammenhängen, ſomit beſtimmen, was jedem Gegenſtand wahrhaft zukommt, und was nicht. Darin auch die Kunſt von der bloßen Geſchäftsfertigkeit, daß jene zureichende Gründe ihres Verfahrens angeben kann *).

Ebenſo Ariſtoteles **): „Wo Gegründetes iſt, da iſt auch ein Grund (*ὁτε ὑπαρχει το αἰτιατον, και το αἰτιον ὑπαρχει*)". Ferner ***): „Wir wiſſen nicht eher, als bis wir den Grund einſehen." Den Unterſchied der Realdefinition von der bloßen Nominaldefinition ſetzte er

---

Ἡ του διαλεγεσθαι δυναμις ... αὐτου γε ἑκαστου περι, ὁ ἐστιν ἑκαστον, οὐκ ἀλλη τις ἐπιχειρει μεθοδος ὁδῳ περι παντος λαμβανειν ... αἱ μεν ἀλλαι πασαι τεχναι ... ὀνειρωττουσι μεν περι το ὀν, ὑπαρ δε ἀδυνατον αὐταις ἰδειν, ἑως ἀν ὑποθεσεσι χρωμεναι, ταυτας ἀκινητους ἐωσι, μη δυναμεναι λογον διδοναι αὐτων. ᾧ γαρ ἀρχη μεν ὁ μη οἰδε, τελευτη δε και τα μεταξυ ἐξ οὗ μη οἰδε συμπεπλεκται, τις μηχανη την τοιαυτην ὁμολογιαν ποτε ἐπιστημην γενεσθαι; ... Οὐκουν ... ἡ διαλεκτικη μεθοδος μονη ταυτῃ πορευεται, τας ὑποθεσεις ἀναιρουσα ἐπ' αὐτην την ἀρχην, ἱνα βεβαιωσηται, και τῳ ὀντι ἐν βορβορῳ βαρβαρικῳ τινι το της ψυχης ὀμμα κατορωρυγμενον ἡρεμα ἑλκει και ἀναγει ἀνω. Vgl. Sophista 253. (Bip. II. p. 274. s.)

*) Plato, Gorgias, 465, a. *Τεχνην δε αὐτην οὐ φημι εἰναι, ἀλλ' ἐμπειριαν. ὁτι οὐκ ἐχει λογον οὐδενα, ᾧ προσφερει ἁ προσφερει, ὁποια ἀττα την φυσιν ἐστιν· ὡστε την αἰτιαν ἑκαστου μη ἐχειν εἰπειν. ἐγω δε τεχνην οὐ καλω ὁ ἀν ᾖ ἀλογον πραγμα.*

**) Aristot. Analyt. poster. II, 16.

***) Analyt. poster. II, 11. *Ἐπιστασθαι οἰομεθα ὁταν εἰδωμεν την αἰτιαν, αἰτιαι δε τετταρες, μια μεν το τι ἠν εἰναι, μια δε το τινων ὀντων ἀναγκη τουτ' εἰναι, ἑτερα δε ἡ τι πρωτον ἐκινησε, τεταρτη δε το τινος ἑνεκα, πασαι αὐται*

daher darein, daß dieſe bloß die Bedeutung des Wortes, jene aber zugleich den Grund offenbart, warum etwas iſt, und dadurch das Weſen beſtimmt *).

Nun mußte ſich aber ſchon den denkenden Schülern des Sokrates die Frage aufdringen: wie gelangt man auf ſicherem Wege zu jenen Gründen der Dinge, wie zu ſolchen genetiſchen Erklärungen? Sind ſie überall möglich? Die formale Logik kann ſie nur als gegeben vorausſetzen, und alle ihre Schlüſſe haben daher nur hypothetiſchen Werth, ja ſelbſt dieſer konnte, je nachdem die Grundlage war, zweifelhaft gemacht werden, und es erhoben ſich nun bald beſondere

§. 15. Einwürfe gegen die Logik und Dialektik,

welche uns dazu dienen können, den Sinn und das Weſen der Denkgeſetze näher zu beſtimmen. Sokrates hatte zwar, beſonders im ethiſchen Gebiet, zu dem Veränderlichen und

---

δια του μεσου δεικνυνται. Ebenſo I, 2. *Ἐπιστασθαι δε οἰομεθ᾽ ἑκαστον ἁπλως, ... ὁταν την τ᾽ αἰτιαν οἰωμεθα γινωσκειν δι᾽ ἣν το πραγμα ἐστιν, ὁτι ἐκεινου αἰτια ἐστι, και μη ἐνδεχεσθαι τουτ᾽ ἀλλως ἐχειν· δηλον τοινυν ὁτι τοιουτον τι το ἐπιστασθαι ἐστι.* Physic. II, 3. *Εἰδεναι δ᾽ οὐ προτερον οἰομεθα ἑκαστον πριν ἀν λαβωμεν το δια τι περι ἑκαστου (τουτο δ᾽ ἐστι το λαβειν την πρωτην αἰτιαν).*

*) Analyt. poster. II, 10. *Ὁρισμος δ᾽ ἐπειδη λεγεται εἰναι λογος του τι ἐστι, φανερον ὁτι ὁ μεν τις ἐσται λογος του τι σημαινει το ὀνομα ... ἀλλος δ᾽ ἐστιν ὁρος λογος ὁ δηλων δια τι ἐστιν. ὡστε ὁ μεν προτερος σημαινει μεν, δεικνυσι δ᾽ οὐ, ὁ δ᾽ ὑστερος φανερον ὁτι ἐσται οἱον ἀποδειξις του τι ἐστι, τῃ θεσει διαφερων της ἀποδειξεως.*

Vielen die bleibenden Gattungen aufgesucht *), und sich zur höchsten Einheit erhoben; allein jenes geschah auf dem Wege der Induction, und die Entstehung der Gegensätze aus dem Einen, und die Art und Weise der Theilnahme des Vielen an dem Einen Sein hatte er nicht näher bestimmen können (s. oben S. 263.). Er konnte nun zwar auf das Viele das dictum de omni et nullo anwenden: was von allen gilt, oder der ganzen Gattung zukommt, das gilt auch von jeder ihrer Arten und von allen Einzeldingen; und: was der Gattung widerstreitet, das gilt auch von keiner ihrer Arten und von keinem Individuum; allein ob irgend eine Bestimmtheit wirklich allen Einzeldingen oder der ganzen Gattung zukomme, das konnte auf diesem Wege nur aus einer Aufzählung gleicher Wahrnehmungen an vielen Einzeldingen oder Erscheinungen geschlossen werden, und diese Aufzählung konnte bei der Unendlichkeit des Wahrnehmbaren nie vollständig sein; die Induction oder der Schluß von Vielem auf Alles konnte daher nie Gewißheit, sondern höchstens Wahrscheinlichkeit begründen; ja die Frage, ob auch nur eine einzige Vorstellung das Sein wirklich erreiche, war immer noch nicht in wissenschaftlich befriedigender Weise gelöst; daher denn die Anhänger des Antisthenes, eines Schülers des Sophisten Gorgias, nachher aber des Sokrates, geradezu die Möglichkeit der Definition läugneten, indem sie behaupteten **), das Was lasse sich gar nicht bestimmen (*ὅτι οὐκ ἐστι το τι ἐστιν ὁρισασθαι*), denn was man für Definition halte,

---

*) Xenophon, memorabil. L. IV. c. 5. §. 12. *Ἔφη δε και το διαλεγεσθαι ὀνομασθηναι ἐκ του συνιοντας κοινῃ βουλευεσθαι, διαλεγοντας κατα γενη τα πραγματα.*

**) Aristot. Metaph. H. 5. p. 1043, b., 25.

ſei eine lange Rede (*εἶναι λογον μακρον*); nur Verhältnißbeſtimmungen laſſen ſich angeben (*ποιον μεν τι ἐστιν ἐνδεχεται και διδαξαι*), z. B. vom Silber, daß es ſei wie Blei." Wirklich ſchien auch Antiſthenes ſelbſt die Beſtimmung des Beſondern durch das Allgemeine und die Platoniſche Abſonderung und Hypoſtaſirung des Allgemeinen als unſtatthaft bezeichnen zu wollen, wenn er die (Platoniſchen) Ideen als gehaltloſe Gedanken bezeichnete, und ſagte: „Einen Menſchen ſehe ich zwar, und ein Pferd, aber nicht die Pferdheit, noch die Menſchheit" *). So ſollte alſo das Subject bloß die unmittelbare Wahrnehmung ausdrücken, von der ſich nichts Anderes ausſagen laſſe, als ſie ſelbſt, alſo nur Eines von Einem (*ἓν ἐφ' ἑνος*), womit dann auch aller Streit aufhöre" **).

Wenn nun auch Euklides von Megara, der Stifter der Megariſchen Schule, der ſich frühzeitig in die Schriften des Parmenides einſtudirt, und auch mit Sokrates und Plato Umgang hatte, jenes unmittelbar Wahrnehmbare wegen der in ihm liegenden Widerſprüche nicht als das Seiende anerkannte, ſondern ſolche Joniſche Grundlage verwarf, und, wie es ſcheint, den Eleaten auf der einen und den Platoniſchen Ideen auf der andern Seite ſich annähernd, gewiſſe unkörperliche intelligible Weſenheiten (*νοητα ἀττα και ἀσω-*

---

*) Tzetz. Chil. VII, 605.

Ψιλας ἐννοιας φησι ταυτας (τας ἰδεας) ὁ Ἀντισθενης Λεγων, βλεπω μεν ἀνθρωπον και ἱππον δε ὁμοιως, Ἱπποτητα οὐ βλεπω δε οὐδ' ἀνθρωποτητα γε.

Vgl. Brandis a. a. O. II, 1. S. 82.

**) Aristot. Met. 4, 29. Topic. I, 11. Plato, Sophist. p. 251. Stob. Serm. 82, 18. Vgl. Brandis II. 1. S. 81.

ματα εἰδη) als das Seiende festhielt *): so faßte er doch diese ebenfalls als schlechthin Einfaches, das um so weniger durch Prädicate bestimmt werden konnte, als er ihm, zum Unterschied von den Platonischen Ideen, keine Einwirkung auf die Welt der Erscheinungen einräumte, der er nicht minder die Wirklichkeit absprach; weßhalb er denn auch **) die Begriffsbestimmungen durch Gleichsetzung verwarf (τον δια παραβολης λογον ἀνηρει), indem er sagte: „Entweder schließe man von Gleichem auf Gleiches, und dann bleibe man besser bei demjenigen stehen, dem etwas gleichgesetzt werde, oder man schließe aus Ungleichem, dann folge aus der Gleichsetzung nichts (παρελκειν την παραθεσιν);" daher denn auch die Megariker die Definition verwarfen ***), und noch der Megariker Stilpon sagte, „das Eine könne von dem Andern nicht ausgesagt werden (ἑτερον ἑτερου μη κατηγορεισθαι)"; was er nicht bloß auf synthetische Sätze, sondern auch auf analytische, nämlich die Gattungsbegriffe (εἰδη), bezog; denn er gestattete nicht, zu sagen: der Mensch ist gut, das Pferd läuft, u. s. w., sondern nur: der Mensch ist Mensch, das Gute ist gut, u. s. w.; „denn wären jene Sätze richtig, so müßte sich, meinte er, zeigen lassen, daß das Prädicat gut nur dem Menschen, und das Laufen nur dem Pferde zukomme; je-

*) Plato, Sophista 246, b. (Bip. p. 259.) Vgl. Brandis II, 1. S. 114. f.

**) Diogenes Laërtius II, 107.

***) Simplicius, Comm. in Arist. Phys. f. 26. *Οἱ Μεγαρικοι κληθεντες φιλοσοφοι λαβοντες ὡς ἐναργη προτασιν, ὁτι ὧν οἱ λογοι ἑτεροι, ταυτα ἑτερα ἐστι και ὁτι τα ἑτερα κεχωρισται ἀλληλων, ἐδοκουν δεικνυναι αὐτον αὐτου κεχωρισμενον ἑκαστον.* Vgl. Brandis ꝛc. a. a. O. II. S. 116.

des dieſer Prädicate müßte mit ſeinem Subjecte ganz identiſch ſein. Daß dem aber nicht ſo ſei, zeige ſich ſchon daraus, daß man nicht eines aus dem andern erklären, oder eines für das andere ſetzen könne. Wäre dem ſo, ſo könnte man nicht außer dem Menſchen auch noch andere Dinge gut nennen, und nicht auch von dem Hunde und dem Löwen das Laufen ausſagen" *). Es iſt demnach klar, in welchem Sinn es zu nehmen iſt, wenn Diogenes Laertius von ihm ſagt (II, 119.): „Er hob auch die Gattungen auf (ἀνῃρει και τα εἰδη), und erklärte, wer ſage, der Menſch ſei, der ſage, niemand, denn er nenne weder dieſen noch jenen; denn warum mehr dieſen, als jenen? alſo nicht dieſen; und wieder: das Gemüſe iſt nicht das Vorgezeigte, denn Gemüſe gab es ſchon vor zehntauſend Jahren; alſo iſt dieſes nicht Gemüſe".

Sonach waren alſo nur identiſche Sätze möglich, und die Beſtimmtheiten, unter welchen wir die Dinge denken, nicht dieſe ſelbſt, ſondern ein Anderes, und jene erreichen wir im Denken nie; von jenen vielen unkörperlichen Weſenheiten aus war eben ſo wenig weiter zu kommen, als von dem Eleatiſchen Einen aus; daher denn auch in Platon's Parmenides **) ſchon das Zuſammendenken des Eins mit dem Sein als eine Zweiheit gefaßt, und deshalb ganz richtig einem ſolchen ſchlechthinigen Eins auch das Sein abgeſprochen, und gefolgert wird, das Eins könne nicht benannt, nicht ausgeſprochen, nicht gedacht, nicht erkannt, und es könne nichts von dem, was es an ſich hat, empfunden werden; woraus denn aber weiter folgt, daß ein

*) Plutarch. adv. Coloten, c. 22. p. 174. ed. Hutten.

**) Plato, opera, ed. Bip. X. p. 104.

ſolches Eins auch kein Eins iſt, ſondern ganz zuſammenfällt mit dem ſchlechthinigen Nichts, das ebenfalls weder ausgeſprochen, noch gedacht werden kann, ſondern das Unſagbare und Undenkbare ſelbſt iſt, und von dem ſich demnach das Etwas eben darin unterſcheidet, daß es das Sagbare und Denkbare iſt. Sobald wir nämlich einen Gegenſtand nennen, denken wir etwas bei ihm, ſonſt nennen wir nichts, und ſobald wir etwas bei ihm denken, legen wir ihm eine Beſtimmtheit bei, durch die er ſich von allem Andern unterſcheidet, ſonſt denken wir nichts. Das Denken iſt alſo weſentlich ein Beſtimmen und Unterſcheiden, und ſchließt immer eine Syntheſe, eine Verknüpfung des Gegenſtandes mit einer Beſtimmtheit in ſich, unter der wir ihn denken, ſo daß alſo das ſchlechthin Einfache auch das ſchlechthin Undenkbare und Unſagbare iſt. Jene Syntheſe kann aber entweder eine unmittelbare, eben erſt durch unmittelbare Wahrnehmung eines dem äußern oder innern Sinn gegebenen Gegenſtandes entſtandene, oder eine mittelbare ſein, bei welcher der Gegenſtand mittelſt ſeines Merkmahls auf das Merkmahl dieſes Merkmahls bezogen, alſo unter eine ſchon gegebene und darum vorausgeſetzte Syntheſe ſeines Merkmahls mit deſſen Beſtimmtheit ſubſumirt wird, wodurch dann ein Schluß entſteht. Daher ſchon deshalb einem Gegenſtand der Wahrnehmung mehrere Beſtimmungen, nämlich die in einander liegenden und darum einander untergeordneten Art- und Gattungs-Beſtimmungen, zukommen können, von welchen, wie Sokrates (oben S. 255. f.) richtig bemerkte, die eine die andere mitbringt; denn wenn jedes Denkobject (A) als ſolches eine Beſtimmtheit hat, die wieder Denkobject (B) iſt, folglich wieder ihre Beſtimmtheit (C) haben muß, ſo muß jenem erſten Denkobject A auch dieſe Beſtimmtheit

seiner Bestimmtheit zukommen: daher der Satz nota notae est etiam nota rei, oder praedicatum praedicati est etiam praedicatum subjecti, die Grundregel der kategorischen Schlußart, früher das Dictum de omni et nullo genannt (§. 14. S. 254.). Am meisten Bestimmtheiten muß sonach der Gegenstand unmittelbarer Wahrnehmung haben, der darum ein concreter heißt, und die Zahl der Bestimmtheiten muß um so geringer sein, je abstracter das Denkobject ist, so daß der letzte Gattungsbegriff, das Etwas, von dem schlechthinigen Nichts bloß durch seine Denkbarkeit und damit zusammenhängende Sagbarkeit sich unterscheidet. Alles Denken ist sonach ein Urtheilen, und zwar entweder ein synthetisches, d. h. ein Verknüpfen eines concreten Gegenstandes mit einem Begriffe, durch welchen jenes Concrete in den Kreis dieses Allgemeinen gesetzt wird; oder ein analytisches Urtheilen, ein Beziehen des gegebenen Begriffes auf seine Merkmahle als auf ein noch Allgemeineres *), so daß also, weil ohne solches Bestimmen und damit Unterscheiden gar nichts gedacht würde, das schlechthin Unbestimmte ebenfalls das schlechthin Undenkbare und Unsagbare ist, indem es der innere Widerspruch selber, eine protestatio facto contra-

*) Ebenso bestimmt auch Krug (Metaphys. §. 33. 34.) den Unterschied der synthetischen und analytischen Urtheile; nur daß er das synthetische Denken auf „sinnlich vorgestellte Gegenstände" bezieht, wir dagegen, ohne Rücksicht auf Zeit und Raum, auf concrete Gegenstände überhaupt. Faßt man dagegen den Unterschied des Synthetischen und Analytischen wie Kant, so fehlt es an scharfer Grenzbestimmung. Was dem Einen analytisch ist, kann dann dem Andern synthetisch sein, und umgekehrt.

ria ist; denn das schlechthin Unbestimmte ist, sobald wir es aussprechen, schon eine Bestimmtheit geworden, welche dem nicht schlechthin Unbestimmten, somit nicht nur dem Bestimmten, sondern auch dem relativ Unbestimmten entgegengesetzt ist, gerade wie das (ausgesprochene) absolute Nichts dem nicht absoluten Nichts, also nicht bloß dem Etwas, sondern auch dem relativen Nichts entgegengesetzt ist; daher denn auch Parmenides nicht nur das schlechthinige Nichts für das Undenkbare und Unsagbare erklären (*οὐ γαρ ἀν γνοιης το γε μη ὀν, οὐ γαρ ἀνυστον, οὐτε φρασαις*) *), sondern auch bekennen mußte, das Seiende sei nicht ein Unbestimmtes (*ἀτελευτητον, ἀτελεστον, ἀπειρον*), sondern ein Bestimmtes (*πεπερασμενον*), wie es denn auch mit dem Denken eins und dasselbe und die schlechthin in sich bestimmte Nothwendigkeit (*ἀναγκη, δικη*) ist **), womit also auch zugegeben ist, daß das Seiende allerdings mit dem Denken und dem Eins zusammengedacht werden muß, dieses Eins aber dann nicht im Sinne des absolut Einfachen genommen werden darf, welches vielmehr das absolute Unding ist. Hat aber jedes Denkobject

---

*) Proclus in Tim. p. 105. Simplicius in Phys. f. 25. (v. 45. s.)

**) Parm. Fragm. v. 83. nach Fülleborn (nach Brandis v. 90.).

Ταυτον τ' ἐν ταυτῳ θεμενον, καθ' ἑαυτο τε κειται
Οὕτως ἐμπεδον αὐθι μενει· κρατερη γαρ ἀναγκη
Πειρατος ἐν δεσμοισιν ἐχει τε μιν ἀμφις ἐεργει·
Οὕνεκεν οὐκ ἀτελευτητον το ἐον θεμις εἶναι.

Ferner 96.

Αὐταρ ἐπει πειρας πυματον τετελεσμενον ἐστιν, etc.

104. *ἐν πειρασι κυροι*, und v. 58. *οὐδ' ἀτελεστον*, wie Brandis für *ἠδ' ἀτελεστον* liest. Vgl. Wendt zu Tennemann, Gesch. d. Philos. I. 1829. S. 188.

als solches nicht nur in sich selbst eine Bestimmtheit, mit der es zusammen gedacht werden muß, sondern eben damit auch nach außen eine Begrenzung; ist es demnach eine Einheit des Unterschiedenen, und wird dieser Inhalt von Bestimmungen um so reicher, je näher er vom Abstracten aus sich zu dem Concreten hinbewegt oder in dieses übergeht: so kann auch „das Ding mit mehreren Merkmahlen" wenigstens keinen Widerspruch in sich schließen, und die Schwierigkeit könnte bloß in der ursprünglichen Synthese liegen, und auch dies nur, sofern dieselbe auf Gegenstände der Sinne beschränkt, und dann geltend gemacht wird, daß unsere sinnliche Wahrnehmung das Wesen der Dinge nicht erreiche. Hatten aber Antisthenes und die Megariker diese sensualistische Grundlage im Auge, so durften sie gar kein Subject, z. B. auch den Menschen und das Pferd nicht, nennen; ließen sie hingegen, auch abgesehen hievon, nur Urtheile zu, welche einerlei Subject und Prädicat haben, so setzten sie dabei eine Einfachheit des Subjectes voraus, die nicht einmahl als Gedankending existirt, sondern eben jenes undenkbare und unsagbare Nichts ist, das sich selbst widerspricht *). Sehr richtig bemerkte daher auch Hegel

*) Herbart und seine Schule nahmen deshalb an: „Der Schein der Inhärenz ist allemahl Anzeige eines mehrfachen Realen" (s. Hartenstein, G., die Probleme und Grundlehren der allgem. Metaphysik. 1836. S. 205. 213.). Statt dessen sagen wir: Kein Subject, kein Etwas ist ganz einfach; jedes ist eine Zusammenfassung von Realitäten, eine Einheit von Mannichfaltigem; und ein Widerspruch ist deshalb nicht da, weil diese Einheit in anderem Sinne genommen wird, als die Einheiten, aus welchen die Vielheit der Merkmahle besteht; sie ist nämlich nicht, wie diese, eine numerische, sondern eine

(Werke, XIII. S. 294.): „Nichts verkehrt sich in der That in Etwas, indem es gedacht oder gesagt wird. Wir sagen etwas, denken etwas, wenn wir das Nichts denken und sagen wollen"; ferner (Encykl. d. philos. Wiss. 1830. §. 48. S. 55.): „Erkennen ist in der That bestimmendes und bestimmtes Denken; ist die Vernunft nur leeres unbestimmendes Denken, so denkt sie nichts." Dazu kommt noch, was er von der Einheit unterschiedener Bestimmungen als einem mit dem Fortschreiten der Wissenschaft hervorgeförderten Denkverhältnisse sagt *).

So ist denn zwar allerdings jedes Denkobject (A) nur sich selbst vollkommen gleich (A = A), und von jedem andern Denkobject (B) verschieden, da dieses sonst kein anderes wäre, sondern mit ihm völlig in Eins zusammenfiele, aber gleichwol ist auch keines dem andern ganz ungleich, weil Ein Denken sie alle umfaßt, und jedes, selbst das Nichts, sobald es gedacht wird, wenigstens zum Gedankending, und in so fern zum Etwas wird. Dieses Etwassein, in dem alle Denkobjecte sich gleich sind, wird demnach zum allgemeinen Beziehungsgrund, vermöge dessen eines dem andern gleichgesetzt, und ihr Gedachtwerdenkönnen zum Unterscheidungsgrund, vermöge dessen sie von dem absoluten Nichts unterschieden werden können, das als solches nicht gedacht werden kann. So wie aber dieses denkbare Etwas der allgemeinste Gattungsbegriff, gleichsam der weiteste Kreis ist, in den alle Denkobjecte fallen, und von dem wir bloß das undenkbare absolute Nichts ausschließen, so muß auch jedes weitere Merkmahl, durch das

---

metaphysische. Dasselbe gilt gegen die Dialektik in Plato's Parmenides. S. m. Gesch. u. Krit. d. Skeptic. S. 62.

*) S. m. Gesch. u. Krit. d. Skeptic. S. 42. f.

wir das allgemeine Etwas bestimmen, zugleich zum Beziehungs- und Unterscheidungsgrund werden, eine unbestimmte Vielheit von Denkobjecten, die in den engeren Kreis fallen, in Rücksicht dieser Bestimmung einander gleichzusetzen, und alle andern von ihnen zu unterscheiden und auszuschließen. Nur die Einheiten, welche in jener unbestimmten Vielheit, und der diese befassenden Allheit, oder die einzelnen Punkte, welche in jenen engeren Kreisen und in dem sie ausschließenden weitesten Kreise der Denkbarkeit liegen, können nicht von einander ausgesagt werden, eben weil sie als untheilbare Einheiten gedacht werden, die keine andern Dinge unter sich befassen, sondern als bloße Träger von Bestimmungen, als einzelne Punkte eine Stelle einnehmen, die kein anderes Denkobject einnehmen kann, eben deshalb aber nach allen Seiten hin abgegrenzt und bestimmt sind, folglich eine Unendlichkeit von Bestimmungen in sich enthalten, indem sie entweder innerhalb oder außerhalb irgend eines Kreises liegen müssen, jede denkbare Bestimmung ihnen also entweder zukommen muß oder nicht. Diese Einheiten sind also so wenig einfach, daß sie vielmehr Zusammenfassungen, Concretionen einer Unendlichkeit von Bestimmungen sind, eben weil ihnen jede denkbare Bestimmung oder ihre Verneinung, ihr contradictorischer Gegensatz zukommen muß, daher sie auch Concreta heißen, gegenüber den Abstracta, welche (vom Concreten aus) entstehen, wenn wir von den Bestimmungen, durch welche ein concretes Denkobject von andern sich unterscheidet, absehen (abstrahiren), und dagegen auf solche hinsehen (reflectiren), die es mit vielen oder allen gemein hat, und die eben darum das Allgemeine heißen, dem es gleich gesetzt, oder der Art- und weiterhin der Gattungsbegriff, unter den es subsumirt werden kann; worin denn schon auch liegt, daß

von dieſem Allgemeinen und dem daſſelbe befaſſenden Allgemeinſten nur ein Theil, nämlich ein Theil ſeines Umfangs, dem Denkobject gleichgeſetzt wird, und ebenſo dieſes nur in beſtimmter Rückſicht, nämlich nach einem beſtimmten Theil ſeines Inhalts, verglichen wird. Der übrige Theil des Inhalts iſt, logiſch genommen, ſo viel wie eine Mehrheit anderer Denkobjecte, von welchen jeglichem nur die ihm übergeordneten Beſtimmungen, ſo wie die Beſtimmungen dieſer Beſtimmungen, gleichgeſetzt werden können; woraus denn auch folgt, daß die einander nicht über-, ſondern nebengeordneten Beſtimmungen wohl in Einem Subject als ihrem concreten Träger vereinigt, ſomit als einſtimmige zuſammengedacht, aber nicht von einander ausgeſagt werden können, weil ſie ſich nicht bloß durch ihre verſchiedene Quantität, ſondern auch durch ihre Qualität von einander unterſcheiden, und daher disjuncte oder disparate, ja ſogar conträre Begriffe heißen, obwol Ariſtoteles unter letzteren nur ſolche verſteht, welche nicht bloß mittelbare Gegenſätze (oppositio per positionem alterius), wie a, b, c, oder weiß, roth, grün, u. ſ. w., ſind, ſondern auch, wie weiß und ſchwarz, „innerhalb deſſelben Geſchlechts am weiteſten von einander entfernt ſind“ *); wogegen die unmittelbaren reinen Gegenſätze (oppositio contradictoria sive per simplicem negationem), z. B. A und Non A, weiß und nicht weiß, weder von einander ausgeſagt, noch in Einem Subject zuſammengedacht werden können. So kann z. B. ein und derſelbe Vogel zugleich weiß und ſchwarz ſein, und alle Farben an ſich ha-

*) Aristoteles, Metaph. Δ, 10. K, 12. Ἐναντιον κατα τοπον, το κατ' εὐθειαν ἀπεχον πλειστον. Vgl. Trendelenburg, Logiſche Unterſuchungen. I. 1840. S. 12.

ben; aber ein Vogel kann nicht ein Nicht-Vogel sein, und ebenso kann auch ein weißer Vogel nicht ein nicht weißer, und folglich auch kein schwarzer, rother u. s. w. sein, sofern wir wissen, daß das Schwarze, Rothe u. s. w. in der Sphäre des Nicht-Weißen liegt; denn durch die Setzung des Einen würde die Setzung des Andern wieder aufgehoben werden; wogegen diese wiederhergestellt wird, wenn ich die Verneinung der Verneinung setze. Der weiße Vogel also ist als solcher ein nicht schwarzer, ein nicht rother, u. s. w. So kann also von jedem Denkobject jede denkbare Bestimmung oder ihr contradictorischer Gegensatz, und ebenso die Bestimmtheit dieser Bestimmung oder deren Verneinung ausgesagt, somit jeder Gegenstand durchgängig bestimmt werden, da ihm jede Bestimmung oder ihre Verneinung nothwendig zukommen muß. Es kann also wirklich nicht nur von Gleichem auf Gleiches, sondern auch von Ungleichem auf Ungleiches geschlossen werden. Deshalb hat denn auch Parmenides ohne Bedenken nicht nur dem Sein die Einheit, Ewigkeit, Unveränderlichkeit, und das Denken gleichgesetzt, sondern auch vermöge des Gegensatzes die Vielheit, das Werden und sich Verändern und die Räumlichkeit verneint, Zeno aber gezeigt, daß die Vielheit, Bewegung und Veränderung des Realen sich selbst widerspricht. Ebenso widerlegte denn auch Euklides von Megara sich selbst, indem er dem Realen das Nicht-Reale entgegensetzte, und seine Gegner apagogisch, durch Folgerungen aus den Schlußsätzen ihrer Beweise, zu widerlegen suchte, und so allerdings Gleiches aus Gleichem, und Ungleiches aus Ungleichem folgerte. Aus Gleichem folgt aber Gleiches, wenn von theilweiser Gleichheit die Rede ist, und nur die Rede sein kann, eben weil kein Ding dem andern ganz gleich ist, indem dieses sonst kein anderes wäre, sondern

beide in eins und daſſelbe zuſammenfielen. Eine theilweiſe Gleichheit aber findet Statt, weil eben ſo gewiß iſt, daß kein Ding, ſobald wir es denken, dem andern ganz ungleich ſein kann, da mit dem Abſtrahiren von den unterſcheidenden Merkmahlen vieler Dinge diejenigen Merkmahle zurückbleiben, in denen die *vielen* ſich gleich ſind, alle aber am Ende in dem Etwasſein ſich gleich ſind. Die Schwierigkeit löst ſich alſo einfach damit, daß das gegebene Subject in beſtimmter Rückſicht und das Prädikat in beſtimmter Quantität genommen wird, in derjenigen nämlich, die das Subject einnimmt, die ihm inhärirt. Es wurde dabei überſehen, daß bloße Verſchiedenheit, und namentlich der bloßen Quantität, noch kein Widerſpruch iſt, und wenn bei dieſem von einem und demſelben Subject in einer und derſelben Rückſicht genommen etwas bejaht und verneint wird, damit nicht ausgeſchloſſen iſt, daß nicht von demſelben Subject, aber in anderer Rückſicht genommen, ein anderes Prädicat bejaht oder verneint werde, und dabei der Sinn nicht iſt, daß das Prädicat in ſeiner ganzen Sphäre genommen wird, ſondern nur in demjenigen Theil derſelben, den das Subject einnehmen ſoll; woraus denn von ſelbſt auch folgt, daß dem Subject auch die Beſtimmtheit ſeiner Beſtimmtheit zukommt; und dies eben iſt die Quelle und der urſprüngliche Sinn jenes Geſetzes: Zwei Größen, die einer dritten gleich ſind, ſind ſich ſelbſt gleich, wobei das Subject in beſtimmter Rückſicht und die Prädicate in beſtimmter Quantität genommen ſind, der außerhalb der fraglichen Sphäre fallende Theil der Quantität aber nicht berückſichtigt wird; was alſo gegen Karneades gilt, ſofern er geläugnet haben ſoll, „daß zwei Größen, die einer dritten gleich ſind, ſich ſelbſt gleich ſind, da, wenn ſie identiſch ſind, ſie nicht unterſchieden, und wenn ſie nicht

identiſch ſind, nicht gleichgeſetzt werden können." Eine Umkehrung des bejahenden Urtheils kann daher nur mit veränderter Quantität des Prädicats Statt finden, das alsdann particulär genommen wird, als: Einiges Gute fällt in die Sphäre der Menſchheit. Da aber hiebei nicht beſtimmt iſt, von welchem Theil des Guten im Subject die Rede iſt, ſo ſind die particulären Urtheile zugleich unbeſtimmte, aus welchen nichts gefolgert werden kann. Daher der Satz: ex propositionibus mere particularibus nihil sequitur. Das Denken bewegt ſich bloß im Gebiete der Beſtimmtheit; von einem ganz unbeſtimmten Subjecte läßt ſich nichts ausſagen, als das Dilemma, daß ihm jedes Prädicat entweder zukomme oder nicht; und unbeſtimmte Prädicate, wie viel und wenig, groß und klein, ſind für das Denken unbrauchbar, das bloß mit beſtimmten Begriffen rechnet. Daher konnte auch der ſogenannte Häuflingsſchluß (σωρειτης) oder der Kahle (φαλακρος), eine Erfindung des Megarikers Eubulides, womit Karneades die Stoiker in die Enge trieb, nichts gegen die Denkgeſetze als Kriterien der Wahrheit beweiſen. Sollen Vorſtellungen, welche eine unbeſtimmte Vielheit bezeichnen, wie der Haufen, Viel und Wenig, u. ſ. w., für das Denken brauchbar werden, ſo müſſen ſie erſt definirt und dadurch zu Begriffen gemacht werden, indem beſtimmt wird, welche Anzahl von Einheiten der Haufen, das Viel, das Wenig u. ſ. w. befaſſen ſoll.

Dies alles gilt nun auch gegen die Gründe, mit welchen Hegel die Denkgeſetze angriff. Dieſer ſagt (in ſ. Encyklopädie d. philoſ. Wiſſ. 1830. S. 126. f.): „Der Satz „der Identität lautet ...: Alles mit ſich identiſch, „A = A; und negativ: A kann nicht [illegible] „A ſein. — Dieſer Satz, ſtatt [illegible] „ſein, iſt nichts, als das Geſ[illegible]

„Die Form des Satzes widerspricht ihm schon selbst, da „ein Satz auch einen Unterschied zwischen Subject und Prä„dicat verspricht, dieser aber das nicht leistet, was seine „Form fordert.“ Allein wenn wir auch bloß jene tautologische Formel A = A für das Gesetz hätten, so wäre damit jeden Falls jenes dem Denken wesentliche Gesetz der Bestimmtheit ausgedrückt, daß nämlich, was wir in und mit dem Subject A voraussetzen, auch gesetzt bleiben müsse, also nicht verneint werden dürfe, weil wir sonst nichts denken. Darin liegt schon auch, daß aus diesem Gesetz, so tautologisch es klingt, sogleich Anderes folgt, nämlich die Undenkbarkeit des contradictorischen Gegensatzes des in und mit ihm Gesetzten; was Hegel selbst auch unmittelbar anerkennt in dem von ihm angeführten, schon nicht mehr tautologischen negativen Ausdruck: „A kann nicht zugleich A und nicht A sein“; welche Formel übrigens, wie schon Herbart *) bemerkte, nicht einmahl richtig ist, sondern heißen sollte: „A kann nicht zugleich Nicht-A sein“, oder noch einfacher, und ohne alle Zeitbedingung: „A ist nicht Non-A“, oder auch, weil nicht minder die einzelnen mit A gesetzten Bestimmungen gesetzt bleiben sollen: „A kann nicht zugleich B und Nicht-B sein“, was eine weitere Folge, und gar nicht tautologisch ist. Da aber B das Eine, und Nicht-B alles Andere ist, somit dieserlei Gegensätze das ganze Gebiet der Denkbarkeit umfassen, so ist eine abermahlige fruchtbare Folge, daß jedes A nothwendig entweder B oder Nicht-B ist. Daß aber der negative Ausdruck auf den tautologisch lautenden positiven A = A zurückgeführt werden kann, hat seinen guten Grund, und das Tautologische

*) Herbart, Joh. Fr., de principio logico exclusi medii inter contradictoria non negligendo. Gotting. 1833. p. 3.

ist gerade sein Vorzug; denn das Negative hat als solches stets das von ihm verneinte Positive zur Voraussetzung, und das Tautologische der Sichselbstgleichheit des letztern schließt als solches auch in sich, daß das Princip sich von selbst versteht, und gar nicht bezweifelt werden kann; daher denn auch die Skeptiker, wenn sie irgend etwas denken und sagen wollten, es stehen lassen mußten, und nur seine Anwendung auf bestimmte Gegenstände in Anspruch nahmen, dann aber gegen sich hatten, daß zum wenigsten ja auch dieses Denkgesetz und was aus ihm folgt, somit die ganze analytische Logik, ein Gegenstand, und keineswegs der unwichtigste ist.

Sofern, wie wir eben sahen, das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten und der durchgängigen Bestimmung eine unmittelbare Folge des Identitätsgesetzes ist, ist schon auch widerlegt, was Hegel sogleich folgen läßt:

„Namentlich wird es aber auch durch die folgenden Denkgesetze aufgehoben, welche das Gegentheil dieses Gesetzes zu Gesetzen machen."

Hier wird niemand begreifen, wie es möglich sein soll, daß Denkgesetze, die doch unmittelbar aus einander folgen, sich sollen aufheben, oder das eine das Gegentheil des andern zum Gesetze machen können. Er erklärt sich aber S. 129. (Ausg. v. 1840. §. 117. S. 234.) näher, indem er sagt:

„Die Verschiedenheit ist gleichfalls in einen Satz verwandelt worden, in den, daß alles verschieden ist, oder daß es nicht zwei Dinge giebt, die einander vollkommen gleich sind. Hier wird Allem das entgegengesetzte Prädikat von der ihm im ersten Satze beigelegten Identität gegeben, also ein dem ersten widersprechendes Gesetz gegeben."

Man traut seinen Augen kaum, wenn man sieht, wie hier alles verwirrt, und mit bloßen Wörtern ohne bestimmten Sinn auf wirklich sophistische Weise gespielt wird; denn es wird in Einem Athem das Entlegenste für einerlei

und gleichbedeutend, und umgekehrt das völlig Identische und Folgerichtige als entgegengesetzt und widersprechend genommen. Denn er nimmt den Widerspruch oder den contradictorischen (sein Gegentheil aufhebenden, d. h. zerstörenden) Gegensatz für identisch mit der Entgegensetzung überhaupt, ja mit der bloßen Verschiedenheit, und bezeichnet dann umgekehrt die bloß verschiedenen Denkgesetze, die sich nur darin unterscheiden, daß das eine weiter entwickelt, was in dem andern schon liegt, als widersprechende, und dies alles, weil es ihm gefallen hat, mit dem zweideutigen Wort alles ein eigentlich sophistisches, weil nicht unbewußtes, Spiel zu treiben. Sein Einwurf ist aber in sofern belehrend, als er gegen alle Grundregeln des Schließens verstößt. Diese betreffen nämlich entweder die Materie oder die Form der Schlüsse, und zwar will die die Materie betreffende Regel, daß der Obersatz eines Schlusses wirklich allgemein gültig sei, und der Untersatz der Wahrheit gemäß assumirt werde, weil, wie wir gesehen, aus particulären und unbestimmten Sätzen nichts folgt, und eben so wenig Consequenz da ist, wenn der Untersatz dem Obersatz nicht völlig untergeordnet ist *). Nun mag man aber den Hegelschen Schluß ansehen, wie man will, so ist gegen das Eine oder das Andere gefehlt. Entweder nämlich liegt (und dies ist hier das Wahrscheinliche, weil stets sich Wiederholende) seinem Schließen der Obersatz zu Grunde: Alles „Verschiedene" ist sich auch „entgegengesetzt", „widerspricht sich", und „hebt sich auf" (s. oben S. 282.). Dann fehlt aber dem Satze die Allgemeinheit, er hat bloß particuläre Gültigkeit, und sollte lauten: Einiges Verschie-

*) S. oben S. 279. ff. Vgl. Krug, Denklehre §. 80. Anm. 4. §. 117.

dene (nämlich das contradictorisch Entgegengesetzte oder die einfache Verneinung) widerspricht sich und hebt sich auf; woraus dann nichts folgt, weil man nicht weiß, ob das subsumirte Verschiedene in jene unbestimmte Sphäre fällt, oder nicht. Oder aber man leiht ihm den wirklich allgemeingültigen Obersatz: „Alles contradictorisch Entgegengesetzte widerspricht sich, und hebt sich auf." Dann wird unrichtig subsumirt; denn die Sätze: „Alles ist mit sich identisch", und: „alles ist verschieden", sind sich nicht contradictorisch entgegengesetzt, sondern bloß verschieden, und vieles Verschiedene kann (theilweise) identisch sein (z. B. A = B), und ebenso vieles (theilweise) Identische verschieden, z. B. die einander untergeordneten Begriffe, wie denn selbst die disparaten Begriffe sich wenigstens nicht widersprechen, sondern in Einem Subjecte beisammen wohnen können (s. oben S. 277.). Es ist also hier entweder das sophisma fictae universalitatis, oder das sophisma falsi medii; und der Unterschied ist nur, daß dergleichen materiale Paralogismen sonst als solche außerhalb des Gebiets der bloß formalen Logik fallen, während sie hier das erste und innerste Princip der Logik selbst berühren, und am allerwenigsten von einem Philosophen solchen Ranges hätten erwartet werden sollen, und vollends an einer Stelle, wo er über die Gesetze der Logik schrieb, und diese seiner Kritik unterwerfen wollte.

Die zweite Grundregel der Schlüsse betrifft die formalen Paralogismen, und will, daß keiner der Hauptbegriffe so zweideutig ausgedrückt werde, daß dadurch statt dreier Hauptbegriffe deren vier entstehen, in Folge dessen dann die Consequenz fehlt, da ein Schluß nur mit drei in einander liegenden Begriffen rechnen kann, nämlich dem Subject, seinem Merkmahl (Mittelbegriff) und dem Merkmahl

dieſes Merkmahls (ſ. oben S. 279. und Krug, Denklehre §. 116.). Eine ſolche Vierheit der Begriffe (quaternio terminorum) läßt ſich aber Hegel hier zu Schulden kommen, da das Wort „alles" im erſten Geſetz im distributiven, im zweiten Geſetz aber im collectiven Sinn zu nehmen iſt, bei aller grammatiſchen Identität alſo eine logiſche Differenz da iſt, Hegel aber auf dieſe keine Rückſicht nimmt, ſondern das Wort anwendet, wie wenn es in beiden Geſetzen einen und denſelben Begriff ausdrückte, während doch jeder Schüler begreift, daß in dem Geſetz: „Alles iſt mit ſich identiſch", das Wort alles ſo viel iſt, als „jeder einzelne Gegenſtand für ſich genommen", in dem Geſetz: „Alles iſt verſchieden", hingegen ſo viel, als „alle einzelnen Gegenſtände zuſammengenommen und in ihrem Verhältniſſe zu einander". Es liegt alſo hier das sophisma amphiboliae sive ambiguitatis, näher aber eine fallacia sensus compositi et divisi zu Grunde. Sonſt nannte man dieſen Fehlſchluß einen logiſchen Vierfüßler (animal quadrupes logicum), dann aber auch ein Füchschen (vulpecula), wahrſcheinlich weil man annahm, nur Neulinge im Denken oder angehende Studenten, die man Füchſe hieß, können noch ſolche Fehlſchlüſſe machen, oder durch die ihnen vorgehaltenen ſich düpiren laſſen. Der Unterſchied iſt aber auch hier wieder, daß ſonſt bei allen formalen Paralogismen die Bedeutung der Wörter eine für die Logik gegebene und vorausgeſetzte iſt, und die meiſten Zweideutigkeiten ſolche ſind, welche der Sprachgebrauch zufällig an die Wörter geknüpft hat, was dann Manchem entgehen kann, hier aber die erſten Principien der Logik ſelbſt die Sache mit ſich bringen, und von ihr aus den Wortſinn beſtimmen, die Zweideutigkeit der Worte alſo Jedem ſogleich auffallen ſollte, der nicht von

den Wörtern zur Sache, sondern, wie es dem selbständigen Denker ziemt, von der Sache zum Worte kommt. Zwar ist Hegel selbst nicht ganz ohne Bewußtsein der in dem Wort „Alles" liegenden Zweideutigkeit; denn er lenkt unmittelbar wieder ein, indem er fortfährt:

„Jedoch aber soll, in so fern die Verschiedenheit nur der äußern Vergleichung angehörig sei, etwas für sich selbst nur identisch mit sich, und so dieser zweite Satz nicht dem ersten widersprechend sein."

Damit macht er aber die Sache nur noch schlimmer; denn der Fehlschluß erhält so das Gepräge der Absichtlichkeit, wird zum eigentlichen Trugschluß (sophisma). Allein er setzt sogleich hinzu:

„Dann aber gehört auch die Verschiedenheit nicht dem Etwas oder Allem an, sie macht keine wesentliche Bestimmung dieses Subjectes aus; dieser zweite Satz kann auf diese Weise gar nicht gesagt werden."

Warum nicht? Erlaubt doch der Sprachgebrauch, das Wort „alles" nicht nur im distributiven, sondern auch im collectiven Sinn zu nehmen, und werden ja eben durch ihre Bestimmtheit alle Etwas andern Etwas gegenübergestellt und von ihnen unterschieden, so daß die autologische Betrachtung von selbst auch zur heterologischen, oder das an sich sein zu dem im Verhältniß sein führt, wie denn Hegel gleich nachher selbst bemerkt (§. 119. Ausg. 1840. S. 238.):

„Der Unterschied an sich ist der wesentliche, das Positive und das Negative, so daß jenes so die identische Beziehung auf sich ist, daß es nicht das Negative, und dieses das Unterschiedene so für sich ist, daß es nicht das Positive ist. Indem Jedes so für sich ist, daß es nicht das Andere ist, scheint Jedes in dem Andern, und ist nur, in so fern das Andere ist. Der Unterschied des Wesens ist daher die Entgegensetzung, nach welcher das Unterschiedene nicht ein Anderes überhaupt, sondern sein Anderes sich gegenüber hat; d. h. Jedes hat seine

eigene Bestimmung nur in seiner Beziehung auf das Andere, ist nur in sich reflectirt, als es in das Andere reflectirt ist, und ebenso das Andere; Jedes ist so des Andern sein Anderes."

Aber nun setzt er hinzu:

„Der Unterschied an sich giebt den Satz: Alles ist ein wesentlich Unterschiedenes, — oder, wie es auch ausgedrückt worden ist, von zwei entgegengesetzten Prädicaten kommt dem Etwas nur das Eine zu, und es giebt kein Drittes. — Dieser Satz des Gegensatzes widerspricht am ausdrücklichsten dem Satze der Identität, indem Etwas nach dem Einen nur die Beziehung auf sich, nach dem Andern aber ein Entgegengesetztes, die Beziehung auf sein Anderes sein soll. Es ist die eigenthümliche Gedankenlosigkeit der Abstraction, zwei solche widersprechende Sätze als Gesetze neben einander zu stellen, ohne sie auch nur zu vergleichen. Der Satz des ausgeschlossenen Dritten ist der Satz des bestimmten Verstandes, der den Widerspruch von sich abhalten will, und indem er dies thut, denselben begeht. A soll entweder plus A oder minus A sein; damit ist schon das Dritte, das A, ausgesprochen, welches weder plus noch minus ist, und das eben so wohl auch als plus A und als minus A gesetzt ist. Wenn plus W 6 Meilen Richtung nach Westen, minus W 6 Meilen Richtung nach Osten bedeutet, und plus und minus sich aufheben, so bleiben die 6 Meilen Wegs oder Raums, was sie ohne und mit dem Gegensatz waren. Selbst das bloße plus und minus der Zahl oder der abstracten Richtung haben, wenn man will, die Null zu ihrem Dritten."

Man sieht, Hegel thut keinen Schritt vorwärts, ohne in neue Fehlschlüsse zu verfallen, und uns durch sein Beispiel zu lehren, wie man — nicht kritisiren soll. Wer etwas kritisiren oder widerlegen will, muß vor allem wissen und festhalten, wovon die Rede ist, sonst verrückt er nicht nur den Zielpunkt der Untersuchung (punctum quaestionis), und verfällt in das sophisma ignorationis oder gar mutationis elenchi, sondern widerspricht auch sich selbst,

und sagt nichts — als Unsinn. Dies ist denn auch bei Hegel in vollem Maße der Fall, so sehr, daß nichts von dem, was er hier der Abstraction vorwirft, diese trifft, sondern alles auf ihn selbst, und zwar in verstärktem Maße, zurückfällt.

Um einen Widerspruch zwischen dem Identitätsgesetze und dem des ausgeschlossenen Dritten zu finden, mußte er das eine oder das andere dieser Gesetze oder beide verändern. Nach §. 115. S. 230. (s. oben S. 280.) sollte das Identitätsgesetz lauten: „Alles ist mit sich identisch; A = A"; wovon der richtige Sinn war: „Jedes Subject ist sich selbst gleich zu denken, sonst wird nichts gedacht, sondern das Gedachte wieder aufgehoben *). Das Subject wird also auf sich selbst bezogen; daraus folgt aber nicht, daß es nur auf sich selbst bezogen wird; vielmehr wird es eben damit indirect, nämlich negativ, auch auf Anderes mit bezogen, wie Hegel eben selbst lehrte (s. oben S. 286.)

*) Aufgehoben, d. h. zerstört, nicht jedoch in dem für ihn sehr bezeichnenden Doppelsinn, zu welchem sich Hegel selbst bekennt, indem er z. B. §. 96. S. 191. offen sagt: „Es ist hiebei an die gedoppelte Bedeutung unseres deutschen Ausdrucks aufheben zu erinnern. Unter aufheben verstehen wir einmahl so viel, als hinwegräumen, negiren, und sagen dem gemäß, z. B. ein Gesetz, eine Einrichtung u. s. w. seien aufgehoben. Weiter heißt dann aber auch aufheben so viel, als aufbewahren, und wir sprechen in diesem Sinne davon, daß etwas wohl aufgehoben sei. Dieser sprachgebräuchliche Doppelsinn, wonach dasselbe Wort eine negative und eine positive Bedeutung hat, darf nicht als zufällig angesehen, noch etwa gar der Sprache zum Vorwurf gemacht werden, als zu Verwirrung Veranlassung gebend, sondern es ist darin der über das bloß verständige Entweder — Oder hinausschreitende speculative Geist unserer Sprache zu erkennen." [!] Man vergleiche dagegen unten S. 277. ff. 281. ff.

Um aber einen Widerspruch herauszubringen, muß er dem Geſetz einen Sinn unterſchieben, den niemand damit verbindet, daß es nämlich nur die Beziehung auf ſich ſei. Damit verfiel er zugleich in den Trugſchluß, den man eine fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter nennt, und bei welchem ein Begriff das eine Mahl mit einer gewiſſen Einſchränkung, das andere Mahl ohne dieſelbe genommen wird. Verſtand Hegel unter Beziehung ganz allgemein: Verhältniß (Relation), ſo fällt unter dieſe Kategorie nicht nur das Gleichſetzen, ſondern auch das Entgegenſetzen, wie er denn §. 118. ſelbſt ſagt: „Die Ungleichheit iſt Beziehung der Ungleichen.“ Dann kann Ebendaſſelbe ſowohl ſich ſelbſt gleich, als Anderem ungleich oder entgegengeſetzt ſein, mithin ſowohl auf ſich, als auf Anderes bezogen werden, nur in verſchiedener Rückſicht. Verſtand er aber unter Beziehung bloß eine Gleichſetzung, ſo iſt nach dem Identitätsgeſetz das Etwas bloß dann „nur die Beziehung auf ſich“, wenn von abſoluter oder totaler Gleichſetzung, nicht bloß von relativer oder theilweiſer, die Rede iſt. Ein Widerſpruch wäre nur da, wenn das Etwas in einer und derſelben Rückſicht ſich ſelbſt ſowohl gleich-, als entgegengeſetzt ſein ſollte, ſtatt deſſen ſoll es aber nur ſich ſelbſt gleich, und Anderem entgegengeſetzt ſein.

Ein weiterer Trugſchluß ganz derſelben Art iſt aber da, ſofern der Satz des bloßen Unterſchiedes: „alles iſt ein weſentlich Unterſchiedenes“, für identiſch genommen wird mit dem Satz des ausgeſchloſſenen Dritten: „von zwei entgegengeſetzten Prädikaten kommt dem Etwas nur das Eine zu, und es giebt kein Drittes“; hier iſt wieder beides: eine ignoratio elenchi, und dann näher: eine fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter; denn

der bloße Unterschied ist, wie wir (oben S. 277. f. 282. ff.) gesehen, nicht sofort Entgegensetzung, und noch weniger contradictorische Entgegensetzung, und mit den contradictorischen Gegensätzen oder der einfachen Bejahung und Verneinung hat es das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten einzig zu thun, während das Gesetz des Unterschiedes, welches Hegel (§. 117. S. 236.) mit dem Leibnitzschen Gesetz des Nichtzuunterscheidenden identificirte, das sich übrigens schon bei den Alten findet *), bloß sagt, daß jedes Etwas von jedem andern Etwas verschieden, d. h. keines dem andern ganz gleich sei. Jenes hat demnach alles Andere sich gegenüber, wie A und Nicht-A, dieses aber unterscheidet von dem A nicht bloß dieses collective Andere, sondern auch jedes in dessen Sphäre liegende bestimmte Etwas, ja selbst die einzelnen dem A inhärirenden Bestimmungen, sofern sie einzelne sind, und als solche mit dem A weder gleichen Inhalt noch Umfang haben, somit von A nur theilweise verschieden, theilweise aber ihm gleich sind. Nach dem Satze des Nichtzuunterscheidenden sind also zwei Etwas, A und B, wenigstens in Einer Rücksicht einander ungleich, können aber sonst in einander liegen; nach dem Satze des ausgeschlossenen Dritten aber sind B und Nicht-B nur in Einer Rücksicht einander gleich, nämlich sofern sie beide Etwas sind, liegen aber beide außer einander, und jedes A muß daher nothwendig entweder in B oder in Nicht-B fallen.

Eben damit hängt aber eine dritte und vierte mutatio elenchi zusammen; auch der Begriff des Gesetzes des aus-

*) S. Polz, Fasciculus Commentationum metaphysicar. qui continet historiam ... de primis principiis. Jenae 1757. 4. p. 304. ss.

geschlossenen Dritten, das er eben richtig ausgedrückt hatte, (sofern man unter den entgegengesetzten Prädicaten contradictorisch entgegengesetzte verstehen kann,) wird bei ihm nicht fest gehalten, sondern kommt mit sich selbst in Conflict, sofern er dasselbe jetzt auf bloß conträre Gegensätze bezieht, und ihm zugleich die ganz verkehrte Formel leiht, oder dem Verstande der Logiker in den Mund legt: „A soll entweder Plus A oder Minus A sein", während doch keinem Logiker je einfallen konnte, die Setzung des A, wenn es einmahl gesetzt ist, noch von einem Entweder — Oder abhängig zu machen, und noch weniger unter diesem Entweder — Oder bloß conträre Gegensätze, wie Plus A und Minus A, zu verstehen, bei welchen vielmehr ausdrücklich zugegeben wurde, daß sie noch ein Drittes zulassen *). Die Logiker bezogen das Gesetz, wie schon Herbart einwandte, stets bloß auf contradictorische Gegensätze, wie B und Nicht-B, 6 Meilen Richtung nach Osten und nicht 6 Meilen Richtung nach Osten u. s. w. Ihre Formel mußte daher lauten: Jedes A ist entweder B oder Nicht-B, jeder Weg entweder 6 Meilen Richtung nach Osten, Westen u. s. w. oder nicht; was etwas ganz Anderes ist.

Solchen Begriffsverwechselungen gegenüber erscheint es als bloßer Zufall, und somit als eine fünfte Ignoratio elenchi, wenn Hegel jetzt, im Widerspruch mit sich selbst, wieder auf die rechte Begriffsbestimmung kommt, indem er (S. 239.) fortfährt:

„In der Lehre von den contradictorischen Begriffen heißt der eine Begriff z. B. Blau ..., der andere Nichtblau,

*) S. m. Gesch. u. Krit. des Skepticismus ꝛc. S. 26., wo die Hegel'schen Einwürfe schon in der Kürze widerlegt sind.

so daß dies Andere nicht ein Affirmatives, etwa Gelb, wäre, sondern nur das Abstract-Negative festgehalten werden soll. ... Die Leerheit des Gegensatzes von sogenannten contradictorischen Begriffen hatte ihre volle Darstellung in dem so zu sagen grandiosen Ausdruck eines allgemeinen Gesetzes, daß jedem Dinge von allen so entgegengesetzten Prädicaten das eine zukomme und das andere nicht, so daß der Geist sei entweder weiß oder nicht weiß, gelb oder nicht gelb, u. s. f. in's Unendliche."

Man sieht hieraus, daß Hegel selbst nicht weiß, was er will, und indem er den vermeintlichen Widerspruch des bestimmten Verstandes von sich abhalten will, fortwährend ihn selbst begeht. So ist denn auch „die Leerheit des Gegensatzes von contradictorischen Begriffen" bloß behauptet, aber nicht erwiesen, und die Behauptung ist so wenig gegründet, daß vielmehr umgekehrt eben dieser Gegensatz uns von der Stelle bringt und die Hauptstütze der logischen Nothwendigkeit und Gewißheit ist, was Hegel selbst zugiebt, wenn er anderwärts sagt, daß das Denken durch die Verneinung der Verneinung hindurch reicher zur Bejahung zurückkehre.

Was nun aber jene vom Geist hergenommene Instanz betrifft, so beweist sie nichts gegen die Wahrheit und Allgemeingültigkeit des Gesetzes, sondern nur, daß es albern wäre, an jedes Subject jedes Dilemma anzulegen. Wem der Inhalt des Begriffes Geist noch unbekannt ist, für den gilt jenes Entweder — Oder. Wer aber weiß, daß der Geist schon vermöge der Allgemeinheit seines Begriffes jede Farbe von sich ausschließt, der müßte, wenn ihm jenes Dilemma vorgehalten würde, der Wahrheit gemäß den Geist in das Gebiet des Nichtweißen setzen, welches alles Andere ist, so daß also die Unbestimmtheit, d. h. Allgemeinheit des Begriffes als solche, hier seine Bestimmtheit ist, und man an diesem Beispiel sehen kann, daß sowohl

das Gesetz des Unterschiedes oder des nicht zu Unterscheidenden, als das des ausgeschlossenen Dritten und der durchgängigen Bestimmung ganz allgemein, nicht bloß von Individuen, sondern auch von Begriffen gilt, weil jeder eine Stelle einnimmt, die kein anderer einnehmen kann, da dieser sonst kein anderer wäre, sondern mit ihm in einen und denselben Begriff zusammenfiele, und daß ebenso dieser Bestimmtheit wegen jedes denkbare Prädicat ihm entweder zukommen muß, oder nicht, so daß also die sogenannten Wechselbegriffe, wie z. B. Stern und Weltkörper, nicht verschiedene Begriffe, sondern nur verschiedene Ausdrücke für einen und denselben Begriff sein können *), dagegen aber Bejahung und Verneinung, wie B und Nicht-B, völlig aus einander fallen, und das ganze Gebiet der Denkbarkeit umfassen, mithin kein Raum für ein Drittes bleibt, und eine Speculation, welche über dieses Entweder — Oder hinaus will, nothwendig entweder in Sophistik übergeht, oder — in Leerheit und Gedankenlosigkeit verfällt, weil mit dem Aufgeben der Bestimmtheit auch das Denken aufgegeben, d. h. zerstört wird, wie dies Hegel selbst zugab (s. oben S. 275.).

Damit ist denn schon auch widerlegt sein unmittelbar folgender Einwurf:

„Indem vergessen wird, daß Identität und Entgegensetzung selbst entgegengesetzt [?] sind, wird der Satz der Entgegensetzung auch für den der Identität genommen, und ein

---

*) Vgl. Bachmann, System der Logik. 1828. S. 111. ff. Krug, Logik. 1825. §. 37. S. 115. f., wo übrigens bemerkt ist, daß Manche unter Wechselbegriffen solche verstehen, welche bei verschiedenem Inhalt gleichen Umfang haben, wie gleichseitige und gleichwinklige Dreiecke.

Begriff, dem von zwei einander widersprechenden Merkmahlen keines ... oder alle beide zukommen, für logisch falsch erklärt, wie z. B. ein viereckiger Zirkel. Ob nun gleich ein vieleckiger Zirkel und ein geradliniger Kreisbogen eben so sehr diesem Satz widerstreitet, haben die Geometer doch kein Bedenken, den Kreis als ein Vieleck von geradlinigen Seiten zu betrachten und zu behandeln."

Man sieht, es ist hier wieder Hegel selbst, welcher vergaß; einmahl, daß nach jenem Gesetz nicht Eines und Dasselbe Einem und Demselben gleich und entgegengesetzt sein soll, sondern vielmehr umgekehrt das Etwas, eben weil es sich selbst nicht entgegengesetzt, sondern vollkommen gleich ist, allem Andern ungleich, und in so fern diesem entgegengesetzt ist; dann aber vergaß er — und dies ist wieder eine grobe mutatio elenchi, ja Verkehrung in's Entgegengesetzte, daß, indem der Satz der Entgegensetzung für den der Identität genommen wird, keineswegs Identität und Entgegensetzung einander gleichgesetzt oder für einander genommen werden, sondern vielmehr umgekehrt Identität und Nichtentgegensetzung, oder besser (weil dies nicht von allen Arten der Entgegensetzung gilt), Identität und Nicht-Widerspruch; daher man den Satz des Widerspruchs auch richtiger den des Nicht-Widerspruchs genannt, und seine Einheit mit dem der Identität auch ausgesprochen hat in dem Satz: duplex negatio affirmat; wie denn ja auch Hegel selbst durch Verneinung der Verneinung zur Bejahung zurückführen will. Das Identitätsgesetz in diesem seinem negativen Ausdruck ist daher auch das Princip aller Schlüsse, welche auf dem contradictorischen Gegensatz beruhen, und daher mit Weglassung des Mittelbegriffes als unmittelbare oder abgekürzte Vernunftschlüsse (Enthymeme) ausgesprochen worden sind. Da-

hin gehören denn vor Allem die Entgegenſetzungsſchlüſſe (ratiocinia oppositionis s. conclusiones ad oppositam); unmittelbar jedoch fallen unter das Geſetz des Nichtwiderſpruchs von den Entgegenſetzungsſchlüſſen nur die Widerſpruchsſchlüſſe (ratiocinia contradictionis, conclusiones ad contradictoriam), z. B. weil A = B, ſo iſt auch A = nicht Non-B, oder: weil der Zirkel eine krumme, mit ihren Enden zuſammenlaufende Linie iſt, deren Punkte von einem gemeinſchaftlichen Mittelpunkt gleich weit entfernt ſind, ſo iſt ein Zirkel nicht eine Linie, die nicht krumm iſt, oder deren Enden nicht zuſammenlaufen, oder nicht von einem gemeinſchaftlichen Mittelpunkt gleich weit entfernt ſind. Dagegen ſind die Widerſtreitsſchlüſſe (ratiocinia contrarietatis, conclusiones ad contrariam) dem Geſetze nur mittelbar und bedingt unterworfen; nur wenn und ſofern wir anderwärtsher wiſſen, daß ein poſitives Merkmahl, C, D u. ſ. w., in den Kreis des Nicht-B fällt, können wir ſchließen, z. B. weil A = B, ſo iſt A = Nicht-C, Nicht-D u. ſ. w.; oder: weil ein Zirkel eine krumme Linie iſt, ſo iſt er nicht eine gerade Linie: weil ſeine Punkte von einem gemeinſchaftlichen Mittelpunkt gleich weit abſtehen, ſo iſt er kein Dreieck, Viereck u. ſ. w. Es iſt daher eine abermahlige ignoratio elenchi, wenn Hegel in obigem Einwurf den geradlinigen Kreisbogen und den viereckigen Zirkel geradezu unter das Geſetz des Nichtwiderſpruchs bringt; er verwechſelt hier wieder das Conträre mit dem Contradictoriſchen; denn das Geradlinige iſt nicht die unmittelbare Verneinung des Kreisbogens, noch das Viereckige die des Zirkels, ſondern ſie ſetzen nur innerhalb der Sphäre der von dem Begriffe verneinten und ausgeſchloſſenen Merkmahle eine poſitive Beſtimmtheit, und zwar eine ſolche, die von den in dem Zir-

kel gesetzten Merkmahlen am weitesten absteht, und daher ihnen conträr ist, während dieses bei andern krummen Linien und Vielecken nicht nothwendig der Fall sein muß, da diese sich dem Zirkel in's Endlose annähern können, ohne jedoch je mit ihm ganz zusammenzufallen, sobald nur die Begriffe festgehalten werden, somit das Geradlinige ein Geradliniges und das Eckige ein Eckiges bleibt, der Zirkel aber als solcher alles Geradlinige und Eckige ausschließt. Obwol also im gemeinen Leben eine der Zirkellinie sich in's Endlose annähernde eckige ihr so gut wie gleichgesetzt werden kann, so bleibt doch zwischen beiden ein, wenn auch noch so unmerklicher, Unterschied, vermöge dessen das Vieleck ein Vieleck und kein Zirkel ist, sonst müßte das Eckige in den Zirkel übergehen, oder der Zirkel aufhören, ein Zirkel zu sein.

Daß das Gesetz der Identität und des Nichtwiderspruchs, so wie das des ausgeschlossenen Dritten, seine vollkommen absolute Geltung behält, zumahl es ohnehin nur mit der einfachen Verneinung, nicht aber mit einzelnen in seinem Kreis liegenden positiven Begriffen zu thun hat (deren vollständige Aufzählung jeden Falls außerhalb der bloß formalen und analytischen Logik liegt, welche innerhalb ihrer selbst auch kein Mittel hat, einen conträren Gegensatz als solchen zu erkennen), dies wird auch dadurch bestätigt, daß auch alle andern unmittelbaren und mittelbaren Schlüsse auf diesem Gesetze ruhen.

Von den unmittelbaren gehören noch weiter hieher die Umkehrungsschlüsse (ratiocinia conversionis, s. conclusiones ad conversam), zunächst die allgemein verneinenden, z. B. kein A ist Non-B, also ist kein Non-B = A, oder: kein Zirkel ist eine gerade Linie oder ein Vieleck, also ist keine gerade Linie und kein Vieleck ein Zirkel. Dann

aber auch die contraponirenden Umkehrungsschlüsse (per judicia contraponendo-conversa s. contraposita), z. B. A = B, also ist kein Non-B = A, oder: jeder Kreisbogen ist eine krumme Linie, also ist keine nicht krumme Linie ein Kreisbogen.

Da es außer diesen Entgegensetzungs- und Umkehrungsschlüssen, welche auf dem Satze des Nichtwiderspruchs ruhen, keine andere unmittelbare Vernunftschlüsse giebt, außer solche, welche unmittelbar unter dem positiven Ausdruck des Identitätsgesetzes stehen, nämlich a) die besonders bejahenden Umkehrungsschlüsse, z. B. einige A sind B, folglich sind einige B = A; b) die Gleichheitsschlüsse (ratiocinia pariationis s. aequipollentiae, conclusiones ad aequipollentem), d. h. die Schlüsse aus Wechselbegriffen (s. oben S. 293.), und dann c) die Unterordnungsschlüsse (ratiocinia subalternationis, s. conclusiones ad subalternam), z. B. alle A sind B, folglich auch dieses einzelne A; und da auch die mittelbaren Schlüsse, welche noch weiter eines dritten Begriffes, des Mittelbegriffes, bedürfen, entweder auf dem positiven oder dem negativen Ausdruck dieses Gesetzes ruhen, je nachdem sie kategorisch, oder disjunctiv, oder hypothetisch sind; und endlich schon die Urtheils- und Begriffsbildung durch dasselbe bestimmt ist, sofern nichts Widersprechendes, sondern nur Relativ-Identisches in Einem Urtheil oder Begriff verknüpft werden kann: so ist nun klar, wie wenig tautologisch dieses Gesetz, und wie völlig aus der Luft gegriffen ist, wenn Hegel (§. 115. S. 231.) behauptet, sogar als allgemeine Erfahrung ausgesprochen hat,

„daß kein Bewußtsein nach diesem Gesetze denke, noch Vorstellungen habe u. s. f., noch spreche, daß keine Existenz, welcher Art sie sei, nach demselben existire.“

Die Wahrheit ist vielmehr, wie wir bewiesen, genau das Umgekehrte, daß nämlich jedes wahrhafte, nicht in Denkwillkühr ausartende, sondern im Gebiet der Denknothwendigkeit sich bewegende Denken nach ihm denkt, Vorstellungen und Begriffe hat, und spricht, und jede Existenz nach ihm existirt; widrigenfalls gar nicht oder ganz willkührlich gedacht, vorgestellt, gesprochen, oder etwas als existirend gesetzt wird; daher denn auch, wie wir gesehen, die Hintansetzung und Bekämpfung desselben sich selbst bestrafen, und mit innerer Nothwendigkeit zu einem Gewebe von Erschleichungen und Sophismen, Widersprüchen und Gedankenlosigkeiten sich gestalten mußte; wie denn Hegel sich selbst das Urtheil spricht, wenn er (§. 81. S. 151. f.) sagt:

„Die Dialektik wird gewöhnlich als eine äußere Kunst betrachtet, welche durch Willkühr eine Verwirrung in bestimmten Begriffen und einen bloßen Schein von Widersprüchen in ihnen hervorbringt. ... Oft ist die Dialektik auch weiter nichts, als ein subjectives Schaukelsystem von hin- und herübergehendem Raisonnement, wo der Gehalt fehlt, und die Blöße durch solchen Scharfsinn bedeckt wird, der solches Raisonnement erzeugt."

Ferner §. 88. S. 173.:

„So geschieht der Gedankenlosigkeit ihr Gewöhnliches, ein ganz Anderes vor die Vorstellung zu bekommen, und davon zu sprechen als das, wovon die Rede ist."

Seine Einwürfe waren eben so viele Luftstreiche, welche nicht die Denkgesetze, sondern nur ihn selbst, und höchstens seine Verzerrungen derselben trafen. Dadurch wurde aber die allgemeine Gültigkeit derselben nur um so mehr befestigt, ja er bestätigte sie selbst, eben indem er sie beseitigen wollte durch den vermeintlichen Nachweis, daß sie „sich widersprechen" (s. oben S. 282.), wie er denn

auch dem Sprechen nach dem Identitätsgesetze zum Vorwurf macht (Logik I. 1834. S. 35.):

„Solches identische Reden widerspricht sich also selbst." S. 37. „Der Satz des Widerspruchs ... enthält in seinem Ausdruck ... sogar die absolute Ungleichheit, den Widerspruch an sich. ... Was sich also ... ergiebt, ist, daß ... der Satz der Identität oder des Widerspruchs, wie er nur die abstracte Identität, im Gegensatz gegen den Unterschied, als Wahres ausdrücken soll, kein Denkgesetz, sondern vielmehr das Gegentheil davon ist."

Wenn dieser Vorwurf einen Sinn hat, so liegt darin, daß das Denken als solches sich nicht widersprechen darf. Dies ist es ja aber eben, was das Gesetz der Identität und des Nichtwiderspruchs ausdrücken soll, und die Hegelschen Einwürfe treffen, wie gesagt, höchstens die verkehrte Fassung desselben, das Geschöpf der Hegelschen Phantasie, besonders aber seine eigenen Begriffsverwechselungen und Widersprüche. Nicht das Denken soll sich widersprechen, sondern die Dinge widersprechen sich, und der in ihnen liegende Widerspruch soll jenes antreiben, das Ding in sein Anderes, in seinen Gegensatz übergehen zu lassen; weil aber auch in diesem Widersprüche liegen, so soll es auch in ihm nicht bleiben, sondern wieder zu sich selbst zurückkehren, und so erst zu seiner Wahrheit gelangen (s. oben S. 195. f. 288.).

Er tadelt daher an Kant seine Zärtlichkeit für die Dinge, bei der er (in s. Krit. S. 644.) den Widerspruch nicht in diese, sondern in die Vernunft, d. h. in das Denken, setze, und sagt (in s. Vorlesungen über die Philos. d. Relig. II. 1832. S. 382.) in vollem Ernst:

„Es ist diese Zärtlichkeit gegen die Dinge, welche auf diese keinen Widerspruch will kommen lassen; obgleich selbst die oberflächlichste, wie die tiefste Erfahrung überall zeigt, daß diese Dinge voller Widersprüche sind. — Weiter folgert dann Kant,

daß „„keiner dieser beiden Grundsätze, der Zufälligkeit und Nothwendigkeit, objectiv sei, sondern sie allenfalls nur subjective Principien der Vernunft sein können, — nämlich einerseits niemahls anderswo, als bei einer a priori vollendeten Erklärung, aufzuhören, andererseits aber auch solche Vollendung niemahls zu hoffen, nämlich im Empirischen nicht.““ — So ist also der Widerspruch ganz unaufgelöst gelassen und behalten, aber von den Dingen ist er in die Vernunft geschoben. Wenn der Widerspruch, wie er hier dafür gilt, und wie er es auch ist, wenn er nicht zugleich auch aufgelöst ist, — ein Mangel ist, so wäre der Mangel in der That eher auf die sogenannten Dinge, — die theils nur empirisch und endlich, theils das unmächtige, sich nicht zu manifestiren vermögende Ding-an-sich sind, zu schieben, als auf die Vernunft, welche, wie Kant selbst sie ansieht, das Vermögen der Ideen, des Unbedingten, Unendlichen ist. In der That aber vermag die Vernunft allerdings den Widerspruch zu ertragen, jedoch freilich auch zu lösen, und die Dinge wenigstens wissen ihn auch zu tragen, oder vielmehr sind nur der existirende Widerspruch, und zwar jener Kantische Schemen des Dinges-an-sich eben so gut, als die empirischen Dinge, — und nur in so fern sie vernünftig sind, lösen sie denselben zugleich auch in sich auf.“

Allein hier sind wieder Widersprüche mit bloßen Gegensätzen verwechselt, und das eine Mahl im Sinne des Contradictorischen, das andere Mahl im Sinne des Conträren oder auch des bloß Disparaten genommen. Was Kant als einen Mangel ansah, waren wirkliche Widersprüche, und was die Vernunft ertragen kann, sind nicht Widersprüche, sondern Gegensätze, die sich zur Einheit vereinigen lassen. So sind denn auch die Dinge, wofern wir in ihnen nicht Contradictorisches zusammendenken, sie nicht zum Unbedingten machen wollen, keineswegs Widersprüche, sondern nur Gegensätze, die sich als solche zur Einheit vereinigen lassen müssen, weil ihnen sonst die Dingheit

nicht zukäme; denn alle Dinge, von welchen wir reden mögen, sind eben, sofern wir von ihnen reden, etwas Gedachtes, das für uns bloß durch die Bestimmungen existirt, unter welchen wir es denken, und die sich nicht widersprechen dürfen, weil sonst nichts gedacht würde. Daß der Zirkel sowohl eine Peripherie, als auch einen Mittelpunkt hat, soll ein Widerspruch, und doch eine feste Bestimmung desselben sein; nur soll er nicht den Rang eines Begriffes haben. So treibt Hegel die Sache wirklich auf ihre Spitze, und die Verwirrung erreicht ihren höchsten Gipfel, wenn er, um zu beweisen, daß keine Existenz nach dem Identitätsgesetz existire, den Widerspruch wirklich in die Dinge setzt, und zwar nicht nur in die verschiedenen Dinge, sondern in Ein und dasselbe Ding. Er fährt nämlich (§. 119. S. 240.) unmittelbar fort:

„Aber so etwas, wie ein Zirkel (seine bloße Bestimmtheit), ist noch kein Begriff; im Begriffe des Zirkels ist Mittelpunkt und Peripherie gleich wesentlich, beide Merkmahle kommen ihm zu; und doch ist Peripherie und Mittelpunkt einander entgegengesetzt und widersprechend."

Also die Merkmahle eines und desselben Dinges sollen sich widersprechen! Die Sache lautet so unglaublich, daß wir versucht wären, hier wieder eine bloße Spielerei mit Worten vorauszusetzen, wenn nicht, wie wir gesehen, Hegel wirklich auf der einen Seite in allem Ernst einen Widerspruch in den Dingen annähme, auf der andern Seite aber in dem Widerspruch einen Mangel, einen Verstoß gegen das Denken erkennte. Die contradictio in adjecto, die deductio ad absurdum, und der apagogische Beweis, der in der Mathematik so große Dinge thut, und bisher von niemand angefochten wurde, sollen sonach alle ihre Bedeutung verlieren; man kann nicht mehr von der Falschheit

eines Satzes auf die Wahrheit seines contradictorischen Gegensatzes, noch von der Wahrheit des erstern auf die Falschheit des letztern schließen, und es ist nicht nur mit allem scharfen und consequenten Denken, mit aller Denknothwendigkeit ganz und gar aus, sondern es können auch, wie zu den Zeiten der alten Sophisten, ungestraft alle Unterschiede des Wahren und Falschen, des Guten und Bösen verwischt, und damit die Staaten selbst ihrem Untergang zugeführt werden!

So schlimm steht es jedoch nicht, sondern das Gesetz des Nichtwiderspruchs behält seine volle Geltung nicht nur bei dem, was Hegel den Begriff heißt, sondern auch bei den Dingen und ihren Bestimmungen, welche keineswegs im Widerspruch zu einander stehen, sondern friedlich neben einander wohnen. Ein Widerspruch wäre bloß da, wenn die eine die Stelle der andern einnehmen wollte, und deshalb in Einem Denkact von einem und demselben Ding in einer und derselben Rücksicht eine Bestimmung bejaht und verneint, z. B. sowohl gesagt würde: der Zirkel als solcher hat einen Mittelpunkt, als: er hat keinen; oder: er hat als solcher eine Peripherie, und: er hat keine. Es ist also hier wieder dasselbe sophisma ignorationis elenchi, das wir schon gerügt haben. Hegel hat, indem er vom Zirkel spricht, denselben als Ganzes im Auge, dann aber unterschiebt er diesem Ganzen wieder einen bestimmten Theil seines Inhalts, nämlich seinen Mittelpunkt, und setzt diesem Theil einen andern außer ihm liegenden Theil jenes Inhalts, nämlich die Peripherie, entgegen, stellt dann aber dies so dar, als ob beide auch dem ganzen Inhalt entgegengesetzt wären, ja ihm widersprächen, der sie doch beide in sich befaßt. Das sich selbst Widersprechen ist also hier wieder auf Seiten Hegels, sofern er vergißt, wovon

die Rede ist, und dieses verwechselt mit etwas Anderem, wovon nicht die Rede war. Aber auch dieses Andere, die einzelnen Bestimmungen des Dinges, der Mittelpunkt und die Peripherie, widersprechen sich keineswegs, weil sie sich nicht contradictorisch entgegengesetzt, ja nicht einmahl conträr (im strengen Sinne), sondern bloß disparat sind, da sie nicht innerhalb desselben Geschlechts am weitesten von einander abstehen (s. oben S. 277.), welches Conträrsein nur von den Polen gälte, auf die Hegel auch unmittelbar übergeht, indem er (S. 240.) sagt:

„Die in der Physik so viel geltende Vorstellung von Polarität enthält in sich die richtigere Bestimmung der Entgegensetzung, aber wenn die Physik sich in Ansehung der Gedanken an die gewöhnliche Logik hält, so würde sie leicht erschrecken, wenn sich die Polarität entwickelte und zu den Gedanken käme, die darin liegen."

Die an die gewöhnliche Logik sich haltende Physik hat durchaus keinen Grund, vor den Gedanken zu erschrecken, die in der Polarität liegen; denn die gewöhnliche Logik, die Hegel hier meint, existirt gar nicht, und er hat hier lediglich nichts bewiesen, als seine gründliche Unbekanntschaft mit der gewöhnlichen Logik, die wirklich existirt, ja — wer sollte es glauben — mit seiner eigenen Logik, da auch er, wie wir (oben S. 291. f.) gesehen, seine eigenen Begriffsbestimmungen nicht festhält. So viel uns bekannt ist, hat noch kein einziger „gewöhnlicher Logiker" conträre Begriffe, wie die Pole, oder disparate, wie den Mittelpunkt und die Peripherie, unter das Gesetz des Nicht-Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten gestellt. Sie haben vielmehr solche Begriffe ausdrücklich für einstimmige, d. h. für solche erklärt, welche sich nicht widersprechen, sondern in Einem und demselben Subject zu-

sammengedacht werden können. Der einzige, welcher scheinbar hier genannt werden könnte, wäre Krug, sofern er, was jedoch Herbart an ihm tadelte, in dem Satze A = A sowohl die These, als die Antitheſe und Syntheſe ausgedrückt fand, alſo die Entgegenſetzung in ſo weitem Sinne faßte, daß er ſie ſogar mit der Gleichſetzung für identiſch erklären oder ſie doch in dieſe übergehen laſſen konnte, weil nämlich das eine A dem andern gegenüber geſtellt wird; allein dann war ihm das erſte A der Repräſentant des Dinges ſelbſt, das zweite A aber die Totalität der Beſtimmungen, die wir unter ihm denken, ſo daß ihm alſo hier Sein und Denken, obwohl ſie entgegengeſetzt ſind, einander gleichgeſetzt wurden; bei welchem Gleichſetzen er dann davon abſah, daß das erſte A nicht das Ding ſelbſt, ſondern bloß ſein Repräſentant iſt, ſo daß alſo ſelbſt hier nicht ein und daſſelbe in derſelben Rückſicht gleich- und entgegengeſetzt wurde. Die Hauptſache aber iſt, daß Krug weit entfernt war, dieſe Entgegenſetzung im Sinne des Widerſpruchs zu nehmen. Wir finden nämlich bei ihm folgende mit einander ganz einſtimmige Sätze:

§. 17. Anm. 6. (1825. S. 43.) „Indem wir A = A, oder: jedes Ding iſt ſich ſelbſt gleich, ſagen, ſo thun wir eigentlich dreierlei. ... Erſtlich ſetzen wir überhaupt irgend etwas in Gedanken, was wir durch A bezeichnen (Thesis), — zweitens ſetzen wir dieſes Gedachte ſich ſelbſt in Gedanken entgegen (Antithesis), — drittens ſetzen wir das Gedachte in ſeiner Entgegenſetzung ſich ſelbſt gleich und verknüpfen es daher mit ſich ſelbſt (Synthesis). ... Mithin bedeutet die ganze Formel A = A nichts anderes, als die Möglichkeit des Setzens, Entgegenſetzens und Gleichſetzens oder Verknüpfens überhaupt; und da wir ohne dieſes Setzen, Entgegenſetzen und Gleichſetzen oder Verknüpfen überhaupt gar nicht denken würden, indem alles unſer Denken im Verbinden des Zuſammengehörigen und im Trennen des Nichtzuſammengehörigen beſteht: ſo drückt jene

Formel das Princip des Denkens in einer allgemeinen Darstellung der Elementarfunctionen des Denkvermögens oder das Grundgesetz des Denkens selbst aus, wiefern es bloßes Denken ist."

Daraus folgert er dann §. 18. den Grundsatz der Setzung (principium positionis, ἀρχη της θεσεως): Setze nichts Widersprechendes, sondern nur Einstimmiges; und sagt Anm. 1. (S. 45. ff.):

„Das Princip der These hängt mit dem Principe der Identität ... nothwendig zusammen. Da nämlich A = A, so kann A nicht auch zugleich = Nicht-A sein. ... Da der Begriff und seine Merkmahle identisch sind, so würde, wenn man einen Gegenstand durch einen Begriff denkt, dieses Denken selbst unmöglich sein, wenn man auf denselben Gegenstand ein Merkmahl beziehen wollte, welches dasjenige aufhöbe, was durch die in jenem Begriff gesetzten Merkmahle gesetzt ist. Man kann daher das Princip der These erstlich auch so ausdrücken: Keinem Dinge kommen widersprechende Merkmahle zu, und es in dieser Hinsicht den Satz des Widerstreits oder Widerspruchs (principium repugnantiae s. contradictionis) nennen, wiewohl dieser Ausdruck nicht eben passend ist, da ja durch jenen Satz der Widerstreit nicht gesetzt, sondern vielmehr dessen Entfernung aus dem Begriffe eines jeden Dinges gefordert wird. Man sollte also lieber Satz des Nicht-Widerspruchs sagen. ... Der Satz des Widerstreits oder Widerspruchs also (denn wir nehmen hier beide Ausdrücke im weitern Sinne als gleichgeltend, ob wir sie gleich in der Folge weiter unterscheiden werden) ist offenbar nichts anderes, als das in ein Princip der These verwandelte Princip der Identität, wodurch die Setzung des Widersprechenden als unstatthaft dargestellt wird: denn A ist nur darum nicht Nicht-A, weil A = A ist. ... An sich ist kein Merkmahl widerstreitend. ... Die Merkmahle rund und eckig sind an sich gar nicht widerstreitend, sie können sogar in Einer Figur als verknüpft gedacht werden, wenn ich mir diese Figur theils

als eckig, theils als rund vorstelle. Nur in Bezug auf ein ganz eckiges oder ganz rundes Ding (z. B. Viereck und Kreis) ist je eins von beiden dem andern widerstreitend, weil im Begriffe des Vierecks die durchgängige Eckigkeit und in dem des Kreises die durchgängige Rundung schon als Merkmahl enthalten ist, und weil ich durch mein an die Identität des Begriffes und seiner Merkmahle gebundenes Denken diese Identität nicht vernichten kann, wenn ich überhaupt etwas denken will. Spricht also jemand von einem runden Viereck oder viereckigen Kreis, so ist dies eine bloße Wortverknüpfung als Zeichen irgend einer vielleicht möglichen Gedankenverknüpfung, die aber, sobald sie ausgeführt (der Gedanke selbst construirt) werden soll, als unmöglich befunden wird. Denn da die Worte willkührliche Gedankenzeichen sind, so kann man sie auch willkührlich verknüpfen, ohne bei dieser Verknüpfung etwas zu denken, — ein Fall, der häufig genug, selbst in mancher tiefsinnig scheinenden Theorie, vorkommt, indem man sich einbildet, man denke etwas bei den verknüpften Worten, weil man bei jedem einzelnen etwas denkt. Solche Wortverknüpfungen sind also bloße Aufforderungen zum Denken, bei denen es aber nicht zum wirklichen Denken kommt, gleichsam falsche Wechsel, von der Sprache auf den Verstand ausgestellt, die aber von diesem nicht anerkannt werden, weil sie keinen innern Werth haben." ...

Anm. 2. S. 47. „Man kann diesen Satz den Satz der Einstimmung ... nennen. ... Der Satz der Einstimmung will also eigentlich so viel sagen: Wenn A mit B, C oder D verknüpft werden soll, so darf dieses B, C oder D kein Nicht-A sein, weil sonst das B, C oder D dem A widersprechen würde. Es muß also das B, C oder D dem A in gewisser Hinsicht gleich sein."

Auch der Satz des ausgeschlossenen Dritten, den er den Satz der Entgegensetzung (principium oppositionis, ἀρχη της ἀντιθεσεως) heißt, verbietet bei ihm nur die Ver-

knüpfung widersprechender oder contradictorisch entgegengesetzter Bestimmungen:

„Da ... es nicht möglich ist, daß irgend eine Bestimmung dem Gegenstand in einem und demselben Denkact sowohl zukomme, als auch nicht zukommen sollte, weil dieses widersprechend ist: so kann einem denkbaren Gegenstand unter entgegengesetzten Bestimmungen immer nur Eine zukommen. ... Sage ich also A = B, so kann ich nicht sagen A = Nicht-B. Sage ich aber dieses, so kann ich nicht jenes sagen."

Dazu gehört dann, was er §. 38. Anm. 2. (S. 118. f.) sagt:

„Im engern Sinn aber ist der Widerspruch (contradictio ...) von dem bloßen Widerstreit (contrarietas ...) unterschieden. Wenn nämlich die Begriffe einander unmittelbar (directe, diametraliter, negative s. per simplicem negationem) entgegengesetzt sind, so heißen sie widersprechend im engern Sinne (contradicentes sensu strictiori, contradictoriae s. contradictoriae oppositae), z. B. grün, nicht grün. ... Wenn sie einander aber mittelbar oder durch Bejahung (indirecte, positive s. per positionem alterius) entgegengesetzt sind, so heißen sie bloß widerstreitend oder widerstreitend im engern Sinn (mere repugnantes, repugnantes sensu strictiori, contrariae s. contrarie oppositae), z. B. grün, roth, gelb. Im ersten Fall giebt es nur zwei widerstreitende Begriffe, wovon Einer dem gedachten Gegenstand zukommen muß. ... Im zweiten Falle kann es mehr als zwei widerstreitende Begriffe geben, und es ist daher nicht nothwendig, daß, wenn der eine dem Gegenstande nicht zukommt, demselben der andere zukomme." (Vgl. §. 55. Anm. 3. S. 163. und oben S. 277. ff. 288. ff. 291. ff.)

Wenn er nun weiter hiebei Unrichtiges behauptet, so ist es gerade Solches, worin er von der gewöhnlichen Logik abweicht und sich dagegen der Hegel'schen Logik nähert, sofern er nicht erlauben will, dieses Gesetz zugleich als das der durchgängigen Bestimmung zu fassen, oder

doch dieſe Faſſung an die Bedingung knüpft, daß der Gegenſtand als durchgängig beſtimmt gedacht werde, ſomit ein Gegenſtand der Anſchauung ſei. Er fährt nämlich S. 52. fort:

„Indeſſen folgt doch hieraus noch nicht, daß gerade Eins von Beiden (B oder Nicht-B, C oder Nicht-C u. ſ. w.) geſetzt werden müſſe. Denn ich könnte gar wol das Ding in einer gegebenen Hinſicht unbeſtimmt laſſen (z. B. ob ein Menſch reich, gelehrt u. ſ. w. ſei oder nicht)."

Das Letztere kann ich zwar, allein dieſer Eine Menſch iſt deswegen doch entweder das Eine, oder das Andere, nur verſteht ſich von ſelbſt, daß beſtimmt ſein muß, was unter reich, gelehrt u. ſ. w. zu verſtehen ſein ſoll. Krug geht nun zwar auf Allgemeinbegriffe über, und wendet S. 54. ein, „in dem Begriffe des Menſchen überhaupt bleibe unbeſtimmt, ob er tugendhaft ſei oder nicht; allein es gilt hier daſſelbe, was ſchon oben (S. 292.) gegen Hegel bemerkt worden iſt, daß nämlich dieſe Unbeſtimmtheit des Allgemeinbegriffes als ſolchen ſeine logiſche Beſtimmtheit iſt, vermöge welcher er allerdings in die Sphäre des Nicht-Tugendhaften gehört; der Inhalt dieſes Begriffes iſt zu klein und zu allgemein, als daß er das Merkmahl des Tugendhaften in ſich aufnehmen könnte, ſonſt müßte das Tugendhafte zum Weſen des Menſchen gehören, und geſagt werden können: Jeder Menſch iſt als ſolcher auch tugendhaft. Das Nicht-Tugendhafte iſt aber keineswegs identiſch mit dem Untugendhaften, weil dieſes nicht der contradictoriſche, ſondern der conträre Gegenſatz des Tugendhaften iſt, und ſonach die Disjunction ſich nicht, wie bei tugendhaft und nicht tugendhaft, bis zur höchſten Gattung des logiſchen Seins (dem Etwas), ſondern nur bis zu der des Moraliſchen erhebt, innerhalb welcher das Tugendhafte

und das Untugendhafte oder Lasterhafte die am weitesten von einander abstehenden Arten sind. (Vgl. oben S. 277.)

So beruhen denn auch die Einwürfe, welche Fischhaber (in s. Lehrbuch der Logik, 1818. §. 9. S. 26.) gegen die allgemeine Gültigkeit des Gesetzes des ausgeschlossenen Dritten vorgebracht hat, auf einer ignoratio elenchi, nämlich theils einer Verwechslung des Begriffes mit den unter ihm befaßten Dingen, theils des Conträren mit dem Contradictorischen. Er sagt nämlich:

„a) Entweder ist der Gegenstand ein Begriff überhaupt, und wird als solcher im Verhältniß zu seinem Umfang betrachtet, so können zwei widersprechende Merkmahle als ihm zukommend gedacht werden. Alle Erkenntniß ist theils empirische, theils nicht empirische."

Allein der Umfang eines Begriffes ist nicht er selbst, sondern die unter ihm befaßten vielen Dinge, welche durchaus nicht mit ihm zu verwechseln sind. Das Subject ist also hier nicht nur ein anderes, sondern es sind auch, statt Eines Subjectes, deren viele da, während das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten es nur mit Einem Subject zu thun hat, und durchaus nicht läugnet, daß von vielen Subjecten, wenn sie auch Eine Bestimmung, wie hier die der Erkenntniß, mit einander gemein haben, den einzelnen Subjecten Bestimmungen zukommen können, welche denen der andern widersprechen, so daß also von den vielen Erkenntnissen einige empirisch, andere nicht empirisch sind. Der Begriff der Erkenntniß aber oder die Erkenntniß überhaupt ist nicht empirisch, weil diese nähere Bestimmung vermöge der Allgemeinheit des Begriffes als solchen außerhalb seines Inhalts liegt. Weder eine einzelne Erkenntniß, noch der Begriff der Erkenntniß überhaupt kann beide einander widersprechende Merkmahle haben. Dasselbe

gilt von jedem andern Begriff und den einzelnen zu seinem Umfang gehörigen Dingen. Doch das andere Glied des Fischhaber'schen Dilemma's! Er fährt fort:

„Oder b) der logische Gegenstand ist ein bestimmter Begriff, und zwar ein solcher, der unter einem gewissen Gattungsbegriffe X, dem B oder non B allein zukommt, nicht steht, so kann ihm von diesen zwei widersprechenden Merkmahlen auch keines zukommen. Z. B. ein Thier ist weder ein moralisches noch unmoralisches Wesen. Denn der bestimmte Begriff (Thier) steht gar nicht unter dem Gattungsbegriffe freier Wesen, welchem die Prädicate moralisch oder unmoralisch allein zukommen können."

Es ist hier ganz wieder die Hegel'sche mutatio elenchi, nämlich die Verwechselung der conträren mit den contradictorischen Gegensätzen; moralisch und unmoralisch sind sich nämlich nicht contradictorisch, sondern conträr entgegengesetzt, weil sie nicht unmittelbar unter dem höchsten Gattungsbegriffe, sondern unter dem der freien Wesen stehen; um contradictorisch entgegenzusetzen, muß man zwischen moralisch und nicht moralisch unterscheiden, welches Letztere alles Andere ist, sonach sich auch über die nicht freien Dinge erstreckt; weßhalb man allerdings sagen kann: das Thier ist nicht moralisch, d. h. gehört nicht in die Klasse der moralischen Wesen.

Die privative Vorsilbe un- ist daher durchaus nie zu verwechseln mit der Negation (nicht), da sie nicht, wie diese, über die Gattung dessen hinausgeht, dem sie vorgesetzt wird, sondern innerhalb derselben einen conträren Gegensatz aufstellt, wie z. B. auch sterblich und unsterblich, Mensch und Unmensch, bloß conträre Gegensätze bezeichnen, und ein Drittes zulassen, dem keines von beiden zukommt, das weder das eine, noch das andere ist, während jeder Gegenstand entweder sterblich oder nicht sterblich, entweder

Mensch oder Nicht-Mensch ist. So ist auch das Unendliche nicht der contradictorische Gegensatz des Endlichen, sondern das Nicht-Endliche, wozu nicht bloß das Unendliche, sondern auch das Unbestimmte und das Endlose gehört. Der Unterschied zwischen beiderlei Entgegensetzung offenbart sich auch darin, daß bei der contradictorischen, sofern sie einfache Verneinung ist, die Negation scheinbar auch zur Copel gezogen, und durch „ist nicht" ausgedrückt werden kann, was bei der conträren nicht angeht.

Da jedoch alles Denken ein Verbinden ist, sofern es entweder ein Begreifen, ein Urtheilen, oder ein Schließen ist, im Begreifen aber, unter Abstraction von den Unterschieden, die gleichen Bestimmungen des Denkinhalts zu Einer Vorstellung verbunden werden, im Urtheilen und Schließen dagegen ein bestimmtes Subject unmittelbar oder mittelbar mit diesen Bestimmungen verknüpft wird: so ist nicht mit Unrecht bemerkt worden, daß die Verneinung logisch nie zur Copel, sondern immer zum Prädicate gehöre, weil eine verneinende Copel, d. h. eine Copel, welche nicht verbinde, ein Widerspruch sei *).

---

*) So von Krug, Logik §. 55. Anm. 3. S. 162.: „Es ist daher auch unrichtig, wenn es selbst in Kant's Logik §. 22. Anm. 3. heißt: „„In verneinenden Urtheilen afficirt die Negation immer die Kopel; in unendlichen [d. h. unbestimmt setzenden, indefinite positivis s. indefinitis, wie unsterblich] wird nicht die Kopel, sondern das Prädicat durch die Negation afficirt, welches sich im Lateinischen am besten ausdrücken läßt"", nämlich durch die verschiedene Stellung des Verneinungszeichens: non est, est non."

Kiesewetter hatte also ganz Recht, wenn er (in s. Logik S. 16.) sagte:

„Jedem logischen Gegenstand muß von zwei einander widersprechenden Merkmahlen nothwendig eines zukommen";

und ebenso Jacob (Logik S. 35.):

„Jedem denkbaren Gegenstande kommt ein Merkmahl zu, oder es kommt ihm nicht zu."

Gegen die Gesetze der gewöhnlichen Logik läßt sich also, wenn sie nur richtig ausgedrückt werden, lediglich nichts einwenden, und sie haben, wie wir gesehen, eine aprioriſche und speculative Grundlage. Daher auch Schellings Einwurf ungegründet ist, wenn er sagte *):

„Sie ist eine ganz empirische Doctrin, welche die Gesetze des gemeinen Verstandes als absolute aufstellt, z. B. daß von zwei contradictorisch entgegengesetzten Begriffen jedem Wesen nur einer zukomme, was in der Sphäre der Endlichkeit seine vollkommene Richtigkeit hat, nicht aber in der Speculation, die nur in der Gleichsetzung entgegengesetzter ihren Anfang hat."

Hätte die Speculation ihren Anfang in der Gleichsetzung contradictorischer Urtheile, so daß dem Unendlichen der Speculation von contradictorisch entgegengesetzten Begriffen nicht bloß einer, sondern jeder zukäme, so ginge sie über das Denken hinaus; es würde unter dem Unendlichen der Speculation gar nichts mehr gedacht, weil der eine Begriff dasjenige wieder aufhöbe, was sein contradictorisches Gegentheil gesetzt hatte; A wäre nicht bloß = A, sondern eben so sehr = Non-A, also weder das Eine, noch das Andere, während doch Schelling selbst das Iden-

*) Schelling, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. 1ste Ausg. 1803. 5te Ausg. 1830. S. 128.

titätsgesetz an die Spitze der Speculation gestellt, und, unter Berufung auf die Wissenschaftslehre, gesagt hatte *):

„Das höchste Gesetz für das Sein der Vernunft, und da außer der Vernunft nichts ist, ... für alles Sein, ... ist das Gesetz der Identität, ... A = A. ... Der Satz A = A ist die einzige Wahrheit, welche an sich, mithin ohne alle Beziehung auf Zeit, gesetzt ist. ... Das A der ersten Stelle nenne ich indeß ... das Subject, das der zweiten das Prädicat. ... Der Satz A = A ist der einzige unbedingt gewisse", u. s. w.

Ist aber A = A, so muß dem A jedes Nicht-A abgesprochen werden, sonst würde bei dem A gar nichts gedacht, sondern das Gedachte wieder zerstört. Damit ist aber nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr vorausgesetzt, daß A und Nicht-A in einem höheren, d. h. allgemeineren Ganzen eins sind; dieses Ganze ist aber nicht mehr bloß A, sondern A plus B, plus C, u. s. w. Das Subject ist also hier ein ganz anderes, während das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten es nur mit einem und demselben Subject zu thun hat, seine Stärke aber gerade darein setzt, daß seine contradictorischen Gegensätze eins sind in einem andern, und zwar dem allgemeinsten Prädicate, nämlich dem Etwas überhaupt, dessen Sphäre auf diese Weise in zwei Hälften getheilt wird, so daß jedes besondere Etwas nothwendig entweder das eine, oder das andere sein muß, hiebei also jedes Dritte ausgeschlossen ist. Man sieht also, auch Schelling's Einwurf beruht auf einer ignoratio elenchi; er hat unversehens ein anderes Subject vor das Gesicht bekommen, als wovon bei dem Gesetz des ausge-

*) Siehe Zeitschrift für speculative Physik. 2, 2. Jena 1801. S. 4 — 6. und in s. System des transcendentalen Idealismus. Tübingen 1800. S. 45 — 57.

ſchloſſenen Dritten die Rede war, damit aber freilich, wie es ſcheint, der neuern Speculation den erſten Anſtoß gegeben, ſich der Geſetze der Logik zu überheben, und die Denkwillkühr an die Stelle der Denknothwendigkeit zu ſetzen.

Die Denkgeſetze umfaſſen alſo auch das Unendliche der Speculation, überhaupt jedes Etwas, weil jedes ein Beſtimmtes iſt, das ſich ſelbſt gleich gedacht werden muß, ebendamit aber ſich von allem Andern unterſcheidet, und nur, ſofern von dieſem Unterſchied abſtrahirt wird, in dem alles befaſſenden Ganzen mit ihm eins iſt. Nur wenn es nichts Beſtimmtes gäbe, das als ſich ſelbſt gleich gedacht werden könnte, würden ſie ihre Herrſchaft, damit aber auch alles Denken ſeinen Gegenſtand und ſeine Bedeutung verlieren. Wenn daher, wie ſchon oben S. 259. erwähnt worden, Heraklitus ſagte, daß alles ſtets ſich verändere, und nichts bleibe (*λεγει που Ἡρακλειτος, ὁτι παντα χωρει, και οὐδεν μενει*) *), und daß alles ſei und auch nicht ſei (*παντα εἰναι και μη εἰναι*), ſo konnten Plato und Ariſtoteles folgern, daß nach ſeiner Lehre Entgegengeſetztes einerlei, und nicht ſowohl alles eins, als alles nichts ſei; ja es konnte eben die Gültigkeit des Satzes vom Widerſpruch als aufgehoben betrachtet, und die Möglichkeit des Zuſammentreffens von Subject und Object völlig geläugnet werden **); allein die Annahme des ſtetigen Werdens und Sichveränderns, abſolut ausgeſprochen, hob ſich ſelbſt auf,

*) Plato, Cratylus, 3 Vol. ed. Bip. p. 267. 347. Arist. Phys. VIII, 3. Plutarch. Decr. philos. I, 23. Stob. ecl. I. p. 396.

**) Vgl. Sext. pyrrh. hypot. I, 211. *τἀναντια περι το αὐτο ὑπαρχειν*, und Philo, quis rer. div. haer. 1, 505. *ἐν γαρ το ἐξ ἀμφοιν των ἐναντιων.*

weil eben dieſe Stetigkeit wenigſtens ein Geſetz iſt, in dem alles vielmehr ſich ſelbſt gleich bleibt, und ſomit die Behauptung einen innern Widerſpruch in ſich ſchließt; weßhalb ſie denn auch als dogmatiſch angefochten wurde von den Skeptikern, die kein Einerlei-Sein (ὑπαρχειν) der Entgegengeſetzten, ſondern nur ein Einerlei-Scheinen (φαινεσθαι) derſelben zugeben konnten (οἱ μεν Σκεπτικοι φαινεσθαι λεγουσι τα ἐναντια περι το αὐτο). Wirklich mußte auch Heraklitus ſelbſt nicht nur eine Vorherbeſtimmtheit (εἱμαρμενη) im Gegenlauf der Dinge annehmen, ſondern auch unſere Erkenntniß dann für wahr erklären, wenn ſie mit der allgemeinen Vernunft übereinſtimmte; und überdies, weil ein Werden ohne beharrliches Sein undenkbar iſt, im Feuer einen bleibenden Kern annehmen, aus dem alles hervorgehe, und in den alles zurückgehe.

Wenn nun noch die (alte) allgemeine deutſche Bibliothek von 1791 (Bd. 100. S. 432. ff.) die objective und abſolute Gültigkeit des Satzes vom Widerſpruch und ſomit der ganzen analytiſchen Logik in Zweifel zog, weil wir „ſelbſt in Anſehung der höchſten Principien der menſchlichen Erkenntniß nicht beweiſen können, daß ſie auch außer dieſer Erkenntniß gültig ſeien", ſo iſt ja auch das von unſerer Erkenntniß unabhängige Sein immer noch ein Etwas, unter dem wir alſo etwas Beſtimmtes denken müſſen, wenn wir überhaupt von ihm reden wollen, und es uns nicht in nichts zerfließen ſoll. So gewiß das von unſerem Denken und Erkennen unabhängige Sein ein Etwas und kein Nichts iſt, ſo gewiß müſſen ihm auch alle Beſtimmungen zukommen, welche jedes Etwas vom Nichts unterſcheiden, und ohne welche gar kein Etwas gedacht oder ausgeſprochen werden kann. Dieſe ſind aber zunächſt eben die mit dem Denken gegebenen Begriffe und Geſetze der Sichſelbſt-

gleichheit, der Verschiedenheit von allem Andern, und der relativen Gleichheit in einem Höhern, nämlich dem Etwas überhaupt, in welchem das Denken und das von ihm unabhängige Sein eins, und durch welche beide bestimmt sind.

Die Denkgesetze und mit ihnen die ganze analytische Logik haben also ganz allgemeine und objective Gültigkeit, und es läßt sich lediglich nichts denken, das nicht unter ihre Herrschaft fiele; sie sagen nicht nur über jede Existenz etwas Bestimmtes aus, sondern sind, so wie alles Denken, selbst auch eine Existenz, ein bestimmter Gegenstand, und setzen somit schon voraus

II. das materiale Princip,

und damit

§. 16. die Möglichkeit der Metaphysik oder Erkenntnißlehre;

denn für's Erste sind sie schon Producte des Erkennens, d. h. des synthetischen oder realen Denkens als einer Vereinigung des Denkens mit einem Sein, welche beruht auf unmittelbarer Wahrnehmung der einzelnen Denkacte und Gedanken und des in ihnen Identischen oder Allgemeinen, welches eben damit ein Bedingendes und Nothwendiges ist, weil ohne dasselbe kein Gedanke entstehen könnte, oder schon im Entstehen sogleich wieder zerstört werden würde, und das Denken somit kein Denken wäre.

Die Erkenntniß des Denkens und seiner Bedingungen und Gesetze ist aber auch eine wahre und gewisse Erkenntniß, also ein Wissen, eben vermöge der Einheit beider Glieder, sofern im Denken des Denkens als einer Existenz, zunächst aber im Wahrnehmen der einzelnen

Denkacte und Gedanken, Erkennen und Erkanntes, Denken und Sein, Subjectives und Objectives eines und dasselbe, Ein Bewußtsein sind, in solche Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Vorgestellten aber von Alters her die Wahrheit gesetzt wurde, und wenn wir bei sinnlichen und übersinnlichen Objecten dieser Uebereinstimmung nicht gewiß werden können, weil wir beide Glieder nicht mit einander zu vergleichen vermögen, hier bei der Identität derselben solche Vergleichung als unnöthig ganz wegfällt, indem ja das sich selbst sehende Denken seiner Realität unmittelbar gewiß ist.

Diese wahre und unmittelbar gewisse Erkenntniß ist aber auch eine solche, aus welcher wieder anderes Wahre und Gewisse folgt; denn mit jedem einzelnen Denkact oder Gedanken, den wir als existirend unmittelbar wahrnehmen, ist ja auch schon eine Bestimmtheit gegeben, welche als solche sich von andern Bestimmtheiten, also nicht nur von andern Denkacten und Gedanken, sondern auch von andern Existenzen und Thätigkeiten unterscheidet, und ebendamit auch ein Sein und eine Bestimmtheit voraussetzt, in welcher sie alle wieder eins sind. Jenes unmittelbar Wahre und Gewisse kann also zur Grundlage und zum Anknüpfungspunkt werden, ein Ganzes von Erkenntnissen aus ihm abzuleiten, die eben so wahr und gewiß sind, als es selbst; womit denn die Möglichkeit der Metaphysik und der Philosophie überhaupt gegeben wäre. Daß wir Wahrheit und Gewißheit haben, d. h. das Sein mit unserem Wahrnehmen und Denken wirklich erreichen, und dessen, daß wir es erreicht, gewiß werden können, so wie daß wir anderes Wahre und Gewisse daraus ableiten können, ist ja die Voraussetzung aller Philosophie, mit der sie selbst steht und fällt; so daß, wenn bewiesen wäre, daß wir dergleichen Erkenntnisse nicht

haben, noch haben können, ebendamit auch die Unmöglichkeit der Metaphysik und der Philosophie überhaupt bewiesen wäre. Ein solcher Beweis würde jedoch, um beweisend zu sein, das, was er widerlegen will, nämlich die Erreichbarkeit und Erkennbarkeit der Wahrheit, vielmehr voraussetzen; denn ohne auszugehen von einem Wahren und Gewissen, aus dem wieder anderes folgt, würde ihm ja die Beweiskraft gänzlich fehlen; daher denn Aristoteles und die Aristoteliker *) richtig bemerkten, der alle Wahrheit und Gewißheit läugnende Skeptiker müsse consequenter Weise völlig verstummen; allein er müßte auch alles Wahrnehmen und Denken, ja sein Zweifeln selbst aufgeben; denn mit dem Wahrnehmen und Denken und mit jedem Zweifel ist ihm ja unmittelbar auch eine Existenz gegeben, die er nicht in Abrede ziehen kann. Es ist daher auch den vollendetsten Skeptikern nicht eingefallen, die Thatsachen des Bewußtseins und die Denkgesetze zu läugnen, oder ihre Existenz zu bezweifeln; nur nahmen sie dieselben für bloße Erscheinungen, bei welchen man nicht wissen könne, was sie an sich sind, oder was ihnen zu Grunde liegt, da weder das Denken über sich selbst hinausgehen könne, um das Sein zu erreichen, noch irgend ein Mittel da wäre, dessen, daß wir es erreicht haben, gewiß zu werden, sofern wir beide nicht mit einander vergleichen können. „Daran", sagt Sextus, „wird wol niemand zweifeln, daß dies oder jenes Object uns erscheine, aber ob es so beschaffen ist, wie es erscheint, das ist die Frage." **)

---

*) Siehe oben S. 260. und meine Geschichte u. Kritik des Skepticismus. S. 7. f.

**) Sextus Empir. Pyrrhon. hypotyp. I, 11. §. 22. περι μεν του φαινεσθαι τοιον ἢ τοιον το ὑποκειμενον, οὐδεις

So gesteht auch noch der Skeptiker Schulze *):

„Das Dasein der Vorstellungen und die Gewißheit alles dessen, was unmittelbar im Bewußtsein selbst vorkommt und durch dasselbe gegeben ist, hat noch kein Skeptiker bezweifelt."

Ferner S. 45.:

„Ungeachtet der Skepticismus zwar von den Dingen an sich weder positiv noch negativ etwas weiß, ungeachtet er auch behauptet, daß die philosophirende Vernunft über die Grenzen des menschlichen Erkenntnißvermögens noch nichts erwiesen und ausgemacht habe; so weiß er doch von den Vorstellungen im Menschen sehr viel, und ist über die Gewißheit alles dessen, was unmittelbar im Bewußtsein als Thatsache vorkommt, mit dem kritischen und unkritischen Dogmatiker vollkommen einverstanden."

Ebenso der halbe Skeptiker Platner **):

„Der Skepticismus läugnet ... die Wirklichkeit der Vorstellungen nicht. ... Auch für Manche, die mehr als Anfänger in der philosophischen Gelehrsamkeit sind, möchte vielleicht diese Erinnerung nöthig sein: daß die Skeptiker nicht allein das Dasein der Vorstellungen der Sinne und der Phantasie, sondern auch derer, die von der Vernunft abhängen, und also überhaupt das Dasein der ganzen menschlichen Erkenntniß zugestehen. (Und wie wäre es auch anders möglich?) Nur wollen sie weder von jenen Vorstellungen, noch von diesen einen objectiven Gebrauch erlauben; obwol im Uebrigen sie den

---

ἰσως ἀμφισβητει· περι δε του εἰ τοιουτον ἐστιν ὁποιον φαινεται, ζητειται. Daß die alten Skeptiker die Realität der innern Erscheinungen, der Thatsachen des Bewußtseins nicht nur unangefochten ließen, sondern sie sogar behaupteten, darüber vgl. Ritter, Geschichte der Philos. alter Zeit, IV. 1834. S. 301 — 309.

*) Aenesidemus. 1792. S. 24.

**) Platner, philos. Aphorismen. I. 1793. §. 708. Anm.

Eindrücken der Sinne und der Vernunft gemäß denken und leben ... Sextus Pyrrh. hyp. I, 11."

Allein was heißt hier objectiver Gebrauch? Hier fällt ja Objectives und Subjectives in Eines zusammen. Was der Skeptiker zugeben muß, ist ja eben dies, daß seine Zweifel und Gedanken Existenzen, also etwas Objectives sind, freilich etwas Objectives, das geworden ist, und wieder verschwindet, um durch anderes Gewordene ersetzt zu werden; aber nur um so weniger kann es für sich allein begriffen werden; nur um so gewisser setzt es ein Anderes voraus, aus dem es geworden ist, und an dem es haftet; denn es ist ja völlig widersprechend, anzunehmen, daß irgend etwas aus Nichts geworden sei, und an dem Nichts hafte, und Widersprechendes kann ja auch der Skeptiker nicht zusammendenken; weßhalb denn nicht nur der Sophist Gorgias sagte: *παντελως δε ἀτοπον το εἰναι τι ἁμα και μη εἰναι*, sondern auch Sextus selbst: *πανυ δε ἀτοπον ταυτο λεγειν προδηλον ἁμα και ἀδηλον, πιστον τε και ἀπιστον* *).

Zwar soll auch schon im grauen Alterthum der chinesische Weise Fo das Nichts oder die Leere zum Princip gemacht, und behauptet haben: „Aus Nichts entsteht alles, und alles wird wieder zu Nichts." Er soll nämlich das äußere Gesetz, das er während seines Aufenthalts auf Erden gepredigt, und dem er eine unzählige Menge Anhänger geworben, in den letzten Augenblicken seines Lebens selbst wieder abgeschafft, und dagegen ein neues Gesetz, das jetzt sogenannte innere, eingesetzt haben. „Alles," habe er sterbend zu den ihn umgebenden Schülern gesagt, „alles, was

*) Sextus Emp. adv. Log. VII, 67. und anderwärts.

ich euch bisher vorgetragen, war nichts als Räthsel und Bild: jetzt will ich euch die reine ewige Wahrheit als ein Vermächtniß nach meinem Tode hinterlassen. Vergebens ist es, außerhalb des Nichts den Ursprung oder das Princip alles dessen, was ist, suchen zu wollen. Aus dem Nichts ist alles entstanden, in Nichts wird alles zurückkehren: in diesen Abgrund endigen und stürzen zusammen all' unsere Hoffnungen" *).

Man hat jedoch bezweifelt, ob die Sache auch historisch erweislich sei; man fand die Ansicht zu absurd, als daß sie in dem Kopf eines gesunden Menschen hätte entspringen können. Auch ließe sich ja leicht erklären, wie man dazu kam, sie ihm aufzubürden. Um nämlich zu beweisen, daß die ältesten chinesischen Philosophen Atheisten waren, hatte der Jesuit Nicolaus Longobardi, Superior der Missionen, sich darauf berufen, sie hätten ja den Grundsatz aufgestellt: 1) alles ist eins, und dann auch 2) alles ist aus dem Tai-kie hervorgegangen, und kehrt auch in dasselbe zurück, und endlich 3) die Welt ist durch Zufall entstanden, und das Verhängniß regelt in ihr alles; die Menschen kehren nach dem Tod in das Leere des ersten Anfangs zurück, u. s. w. **); aus welchen Worten man deutlich sieht, daß

---

*) Siehe Christoph Meiner's Vermischte philosophische Schriften, Thl. 3. Leipzig 1776. S. 223.

**) So in seinem Traité sur quelques points de la religion des Chinois, in Leibnitii epist. ad diversos, ed. Kortholt, t. 2. p. 250., wo er sagt:

„1) On peut convaincre les principaux de cette secte par leur principe, Omnia sunt unum. ...

2) Par cet autre principe reçu dans toutes leurs

Tai-kie als gleichbedeutend mit dem Leeren des ersten Anfangs gebraucht ist, wie es denn auch sonst, wie oben, durch Abgrund *), oder durch das unendliche Chaos oder dessen erste Emanation, die Luft, übersetzt wird **).

Damit stimmt denn auch überein die Metaphysik des mit Fo identificirten Buddha und der Buddhisten, deren ursprüngliches Nichts oder Leeres, aus dem alles entstanden sein soll, eben auch nichts Anderes ist, als entweder die Luft, oder das unkörperliche Geistige, das dem sinnlichen Menschen als das Nichts oder als die Leere erscheint, und ihm, wie dies auch unsere Sprachen bestätigen, mit der bewegten Luft, dem Wind oder Hauch, identisch ist.

So sagt Ssanang Ssetsen, ein Abkömmling Tschingis Chaghan's und Fürst der Ordus ***):

écoles, que tout ce qu'il y a dans le monde, est sorti du Tai-Kie, et y retournera. ...

3) Parce que tous les Lettrez sont fortement persuadez, que le monde a été produit par hazard, et que le destin y règle tout; que les hommes après leur mort rentrent dans le vuide du premier principe, sans qu'il y ait aucune recompense pour les bons, ni aucun châtiment pour les méchants.

*) Ebendas. III. p. 328. vgl. mit p. 343. 441. 445.

**) Ebendas. p. 209.

***) Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenhauses, verfaßt von Ssanang Ssetsen, Chungtaidschi der Ordus; aus dem Mongolischen übersetzt, und mit dem Originaltexte, nebst Anmerkungen ... herausgegeben von Isaac Jacob Schmidt, D. der Philos., Ehrenmitglied der Asiat. Gesellschaft in Paris und corresp. Mitglied der Kais. Akad. d. Wiss. zu St. Petersburg. St. Petersb. u. Leipz. 1829. 4. S. 3.

„Zuerst erzähle ich, wie das äußere, alles umfassende, Weltgebäude sich gründete, und sodann, wie der innere Bestand desselben oder die dazu gehörigen lebenden Wesen entstanden. Im ersten Anfange entstand der äußere Behälter aus drei verschiedenen Stoffanhäufungen, nämlich aus der schaffenden Luft, aus dem wogenden Wasser, und aus der festen, bildenden Erde. Als zuerst im Raume des Leeren ein starker Wind aus allen zehn Gegenden zugleich blies, so entstand von dem Hin- und Herstoßen desselben eine bläuliche, alles umfassende Luftanhäufung“;

wobei J. J. Schmidt (S. 302. f.) anmerkt:

„Bekanntlich ist nach den Lehrsätzen der Buddhaisten das Nichts oder der leere Raum der ursprüngliche Zustand des Vorhandenen, welches durch entstandene Unordnungen im leeren Raum sich in demselben unter Gaukelgestalten der Vergänglichkeit, und Eines das Andere nach feststehenden Schicksalsgesetzen bedingend und erzeugend, bildet. Alles dieses durchläuft die Stufen und Perioden des selbstgeschaffenen Schicksals, sowohl das Einzelne für sich, als das Ganze im Allgemeinen; und Alles ist mehr oder weniger an den Sansara ... oder an die Welt und ihre Gesetze vermittelst des Kreislaufs der Metempsychose gefesselt. Dieser Sansara aber nimmt allmählig wieder ab, die gröbern Theile der Materie werden vernichtet, und die feinern intellectuellen Lichttheile steigen von Stufe zu Stufe, bis sie sich in einer besondern Region des Lichtes, die des Zweiten Dhjana genannt, vereinigen, und das ganze Weltsystem verschwunden und in das Nichts zurückgekehrt ist. Sogar die Region des sogenannten ersten Dhjana unterliegt der allgemeinen Auflösung, und außer den hohen Götter- oder Buddha-Regionen der sogenannten zweiten und ersten Welt, die ewig und unzerstörbar sind, bleibt nichts übrig, als die Region des zweiten Dhjana. ... Diese in die Zerstörung nicht mitbegriffene Region des zweiten Dhjana (dieses Sanskritwort bedeutet „tiefe innere Selbstbeschauung“) ist wol nichts Anderes, als das ungetheilte, in sich verschlungene Brahma der Brahmanen, wobei zu bemerken, daß Alles, was Buddha ge-

worden, über demſelben erhaben iſt, und außer ſeinem Einfluſſe ſteht, weil es, befreit von allen bindenden Verhältniſſen und Bedingungen, dem Nichts oder beſſer dem rein-Immateriellen angehört, und ſich dann und wann bloß deswegen mit der Materie vermiſcht, um das Intellectuelle daraus zu erlöſen und von den Banden des Sanſara zu befreien. Der mongoliſche Schaſtir (S'aſtra) Tſchichola Kereglektſchi beſchreibt die Entſtehung der Elemente der ſogenannten dritten Welt, wie folgt: Aus der, den periodiſchen Zerſtörungen nicht unterworfenen, Region des zweiten Dhjana wehet zur Zeit einer neuen Weltentſtehung ein heftiger Wind herab, der die Region des erſten Dhjana bildet. Aus dieſer Region des erſten Dhjana erzeugt ſich alsdann, ebenfalls durch einen unterwärts wehenden Sturmwind, die darauf folgende Region der höheren Geiſteremanationen. Dieſe erzeugt unter Sturmwind eine dritte Region, und auf die nämliche Art werden noch mehrere Regionen für immer geringere Geiſter gebildet, bis die Sturmwinde die unterſten Gegenden des leeren Raums erreichen, und daſelbſt die Luftanhäufung bilden, die das Princip der materiellen Welt wird."

Auch nach den neueſten Unterſuchungen über die Sutras des Sakja muni oder Buddha, aus welchen man die urſprüngliche Metaphyſik des (nach Einigen über 300 Millionen Anhänger zählenden) Buddhaismus ſchöpfen muß, iſt es keineswegs das ſchlechthinige Nichts, ſondern vielmehr das unkörperliche Geiſtige, was als letzte oder Grundbedingung an die Spitze zu ſtellen iſt *).

---

*) Vgl. E. Burnouf, Introduction à l'histoire du Buddhisme Indien, t. I. Paris 1844. p. 456. Ein Fragment der Pradjnà Pâramità, die eine Entwickelung der Sutras iſt, enthält nach p. 473. die Stelle:

„Les conditions ... n'existent pas telles que le croient, en s'y attachant, les hommes ordinaires et igno-

Von den Griechen könnte man hieher rechnen Xeniades von Korinth, von dem Sextus (adv. Matth. VII, 53.)

---

rants qui ne sont pas instruits. Çâriputtra dit: Comment donc existent-elles, ô Bhagavat? Elles existent, ... de telle manière qu'elles n'existent réellement pas. Et comme elles n'existent pas, à cause de cela on les appelle Avidyâ, c'est-à-dire ce qui n'existe pas, ou l'ignorance. C'est à cela que s'attachent les hommes ordinaires et ignorants qui ne sont pas instruits. Ils représentent comme existantes toutes les conditions dont aucune n'existe."

Darüber bemerkt Burnouf p. 485. „Les êtres et leurs qualités n'existent pas de la réalité que leur attribuent les hommes ordinaires. Les êtres actuels doivent leur existence à l'ignorance qui ne sait ce qu'ils sont, ou plutôt qui ne sait pas qu'ils n'ont pas d'existence réelle. Suivant cette doctrine, le point de départ de toutes les existences est l'Avidyâ, qui ... signifie à la fois le non-être et le non-savoir. Comment maintenant de ce non-être et de ce non-savoir, sort l'objet qui est et le sujet qui sait? C'est ce qu'a pour but de montrer la théorie des causes ou Nidâna, théorie qui reçoit le nom générique de Pratîtya samutpâda, „la production des causes successives de l'existence", ou la production de ce qui est successivement cause et effet. Il importe donc d'exposer les termes ou degrès au nombre de douze, par lesquels l'être phénoménal au fond sort du non-être." ... P. 506. „L'Avidyâ est la douzième et dernière cause en remontant. C'est comme le dit le texte ... de M. Hodgson, „la fausse connaissance", sur quoi son commentateur ajoute: „L'existence du monde qui est dans un perpétuel „mouvement, dérive uniquement de l'imagination ou „de la croyance qu'on a dans la réalité des choses; et „cette fausse opinion est le premier acte du princi-

ſagt, er habe gelehrt, „jede Vorſtellung ſei falſch und jede Meinung trügeriſch, und aus dem nicht Seienden entſtehe

---

„pe sensible non encore individualisé ni re-„vêtu d'un corps." (Hodgson, Quotat. etc. dans Journ. Asiat. Soc. of Bengal, t. V. p. 78.) C'est aussi de cette manière que l'entendent d'après Colebrooke les autorités brâhmaniques: „Avidyâ", l'ignorance ou l'erreur, est la „méprise qui consiste à regarder comme durable ce qui n'est que passager." (Colebrooke, Miscell. Essays, t. I. p. 396.) Il ne peut rester le moindre doute sur la valeur de ce terme; il importe cependant de remarquer qu'il a un double sens, l'un objectif tiré de l'étymologie même du mot Avidyà, c'est-à-dire avidyâmânam, ce qui ne se trouve pas, ce qui n'existe pas, le non-être; l'autre subjectif tiré de l'emploi ordinaire du mot Avidyà, c'est-à-dire a-vidyâ, la non-science, l'ignorance. Le non-être et le non-savoir sont donc identiques; et ainsi se trouve niée dans son origine l'existence de l'objet ou du monde, et jusqu'à un certain point, du sujet essentiellement relatif qui vit au milieu du monde. (Voici la note de M. Goldstuecker sur Avidyà. „Le terme d'Avidya est, à mon avis, différent d'Adjnâna, souvent employé dans le Vêdânta; car je ne doute pas que celui-ci n'eût été employé si la doctrine buddhique n'eût pas voulu faire ressortir une autre notion, ou du moins une nuance d'une notion existante. Le mot d'ignorance ou de non-science donne lieu à la difficulté contre laquelle j'ai déjà fait quelques observations, c'est à savoir qu'il n'est applicable qu'à l'homme. Je crois plutôt que la signification que Vous avez indiquée d'après l'étymologie avidyamâna, est celle qui se rattacherait le mieux à la notion des Samskâras telle que je l'ai expliquée. Car avidyamâna serait seulement

alles Werdende, und in's Nichtseiende vergehe alles Vergehende (ἐκ του μη ὀντος παν το γινομενον γινεσθαι·

---

la même chose que adjnânamâna, et aurait l'emploi général dont il est ici besoin. Cependant je ne voudrais pas identifier Avidyâ avec le néant; car les passages subséquents de Votre Mémoire prouvent que l'homme doit détruire toutes ces notions, et surtout leur racine, l'Avidya, pour atteindre au néant. Je suis donc porté à croire qu'Avidyâ est l'illusion, l'extérieur qui manque de fond, la même notion que Mâyâ, avec cette différence toutefois, que Mâyâ est le reflet de la vérité absolue et existante, tandis qu'Avidyâ est le reflet du néant.'')

On le voit, il ne faudrait pas beaucoup presser ce principe pour en tirer le vide absolu que les Brâhmanes, adversaires des Buddhistes, (Colebrooke, Miscell. Essays, t. I. p. 331.) disent être le dogme de l'école Madhyamika, école qui ... est celle du célèbre Religieux Nâgârdjuna. Mais à prendre à la lettre la définition précitée de l'Avidyâ, il reste toujours un principe sensible, comme dit le commentateur de M. Hodgson, un esprit ou une âme, le sujet ou la personne en un mot, qui peut ignorer ou connaître la vérité touchant les choses, et qui, si elle l'ignore, tombe sous l'empire des causes et des effets, et roule jusqu'à ce qu'elle ait pu s'en affranchir, dans le cercle éternellement mobile de la transmigration. Les livres de la Pradjnâ parlent quelquefois de ce principe que je crois être leur Tchitta (l'esprit) ou leur Pudgala (la personne, l'âme). Mais il est certain que la théorie des causes et effets en présuppose l'existence; car il faut bien qu'il y ait un sujet intelligent, puisque il y a possibilité d'erreur ou d'ignorance à l'égard de l'objet." ... P. 510. „Si je ne me trompe pas en faisant

και εἰς το μη ὀν παν το φθειρομενον φθειρεσθαι)". Allein abgeſehen davon, daß Sextus ihn (VII, 48.) zur Schule des

---

à la théorie des causes et des effets l'application de ces textes, il faudroit probablement y voir l'origine d'une des opinions fondamentales de l'école des Yôgâtchâras, qui, suivant les commentateurs brâhmaniques, croyaient que tout est vide, hors le principe pensant dont ils admettaient l'existence et l'éternité (Colebrooke, Miscell. Essays, t. I. p. 391.). Mais en même temps que l'énumération des causes et des effets suppose le sujet, suppose-t-elle également l'objet? Je ne le pense pas, puisque le sujet se trompe à l'égard de l'objet en accordant à ce dernier une existence qu'il n'a réellement pas. Elle ne s'occupe que de ces deux termes, le monde et l'homme: le monde, qui n'existe que de la vaine existence que l'homme lui attribue dans son erreur; l'homme, qui n'existe tel que nous le voyons, que par suite de son ignorance sur le monde. Il est trés-probable que cette doctrine est celle des Sâutrântikas, qui se flattent de suivre exclusivement l'autorité des Sûtras de Çâkyamuni. (Id. ibid.) La doctrine des douze causes présuppose donc, ainsi que je l'ai dit, un des deux termes, lequel est l'homme; et je crois que les anciens Sûtras l'admettaient également. La Pradjnâ Pâramitâ, au contraire, et notamment les Madhyamikas qui prennent ce livre pour autorité, vont beaucoup plus loin, et l'on ne peut nier que leurs déductions ne détruisent également le sujet et l'objet. ... L'ontologie primitive des Buddhistes a une assez grande analogie avec celle de l'école brâhmanique du Sâmkhya. Les Buddhistes reconnaissent dans l'homme un principe intelligent, une vie, une âme, qui transmigre à travers le monde; c'est le Purucha ou l'esprit des Sâmkhyas. En dehors de ce principe, les Svâbhâvikas ad-

Xenophanes rechnet, ſo darf man, wie ſchon Fabricius bei dieſer Stelle bemerkt hat, unter dem Nichtſeienden (μη ὀν)

---

mettent l'existence de la Pradjnâ ou de la nature intelligente; ne séroit-ce pas, comme l'a déjà conjecturé M. Hodgson, le principe matériel des Sâmkhyas? (Europ. Specul. on Buddh. dans Journ. Asiat. Soc. of Bengal, t. III. p. 428.) Avant de faire descendre la vie au sein des formes grossières, ils la supposent revêtant diverses qualités abstractes, qui créent pour elle une sorte de corps idéal, type du corps matériel et visible; c'est là le Linga çarîra ou le corps des attributs, c'est-à-dire le corps subtil des Sâmkhyas." ...

P. 521. „Mais d'où vient cette multitude d'âmes individuelles que les Brâhmanes disaient sorties du sein de Brahma, et que les Sâmkhyas croyaient distinctes et éternelles? Çâkya ne le dit pas ...; et je suppose qu'il admettait avec les Sâmkhyas qu'elles existaient de toute éternité. ... Sa doctrine se place en opposition au Brâhmanisme, comme une morale sans Dieu et comme un athéisme sans Nature. Ce qu'il nie, c'est le Dieu éternel des Brâhmanes, et la nature éternelle des Sâmkhyas; ce qu'il admet, c'est la multiplicité et l'individualité des âmes humaines, des Sâmkhyas, et la transmigration des Brâhmanes. Ce qu'il veut atteindre, c'est la délivrance ou l'affranchissement de l'Esprit, ainsi que le voulait tout le monde dans l'Inde. Mais il n'affranchit pas l'Esprit comme faisaient les Sâmkhyas en le détachant pour jamais de la Nature, ni comme faisaient les Brâhmanes en le replongeant au sein de Brahma éternel et absolu; il anéantit les conditions de son existence relative en le précipitant dans le vide, c'est-à-dire, selon toute apparence, en l'anéantissant. Après cela, que cette doctrine ait produit le Pyrrhonisme de la Pradjnâ et le Nihilisme des autres écoles,

nicht das Nichts, ſondern nur das nicht ſo Seiende verſtehen, wie bei Plato im Timäus (p. 53. b., ed. Bip. p. 351.), wo er ſagt: *ἐξ οὐχ οὑτως ἐχοντων τον Θεον αὑτα ξυνιστναι.*

Daß aus Nichts nichts wird, darin waren, wie Ariſtoteles ſagt, und noch Philoponus wiederholt, alle Philoſophen einverſtanden; ja ſie legten dieſes Princip ihrem ganzen Philoſophiren zu Grunde. So bemerkt Erſterer *): „Die gemeinſame Anſicht der Phyſiker iſt, daß aus Nichts nichts wird; denn alles Werdende wird nothwendig entweder aus Seiendem, oder aus nicht Seiendem; das Werden aus nicht Seiendem aber iſt unmöglich: darin ſtimmen alle überein, welche über die Natur geſchrieben haben." Ferner (I, 8.): „Diejenigen, welche in der Philoſophie zuerſt die Wahrheit ſuchten, ſagen, daß Seiendes weder werde, noch vergehe (*ζητουντες γαρ οἱ κατα φιλοσοφιαν*

---

comme celle de Nâgârdjuna, il n'y a rien là qui doive surprendre. Mais ni ce Pyrrhonisme ni ce Nihilisme ne sont écrits en toutes lettres dans les Sûtras émanés de la prédication de Çâkya, comme ils le sont dans la Pradjnâ pâramitâ et dans les autres ouvrages qui s'appuient sur ce recueil."

*) Aristot. Phys. I, 4. *Ἐοικε δε Ἀναξαγορας ἀπειρα οὑτως οἰηθηναι δια το ὑπολαμβανειν την κοινην δοξαν των φυσικων εἰναι ἀληθη, ὡς οὐ γινομενου οὐδενος ἐκ του μη ὀντος· διο γαρ τουτο λεγουσιν, ἠν ὑμου τα παντα ... εἰ γαρ παν το γινομενον ἀναγκη γινεσθαι ἠ ἐξ ὀντων ἠ ἐκ μη ὀντων, τουτων δε το μεν ἐκ μη ὀντων γινεσθαι ἀδυνατον (περι γαρ ταυτης ὁμογνωμονουσι της δοξης ἁπαντες οἱ περι φυσεως). το λοιπον ἠδη συμβαινειν ἐξ ἀναγκης ἐνομισαν ἐξ ὀντων μεν και ἐνυπαρχοντων γινεσθαι.*

πρωτοι την ἀληθειαν ... φασιν οὐτε γινεσθαι των ὀντων οὐδεν, οὐτε φθειρεσθαι), weil nothwendig das Werdende entweder aus Seiendem oder aus Nichtseiendem werde, beides aber unmöglich sei, da das Seiende nicht werde, weil es ja schon sei, aus dem nicht Seienden aber nichts werden könne (ἐκ τε μη ὀντος οὐδεν ἀν γενεσθαι); denn etwas müsse doch zu Grunde liegen (ὑποκεισθαι γαρ τι δει)." Ferner de generat. et corrupt. I, 3.: „Was die ersten Philosophen am meisten fürchteten, war die Annahme, daß etwas werde aus noch nicht Vorhandenem (ὁ μαλιστα φοβουμενοι διετελεσαν οἱ πρωτοι φιλοσοφησαντες, το ἐκ μηδενος γινεσθαι προϋπαρχοντος)." Dies wird denn auch durch die noch vorhandenen Bruchstücke aus den Schriften der Alten bestätigt. So sagt, was die Pythagoräer betrifft, Ocellus Lucanus *): „Es ist unmöglich, daß das Seiende aus Nichts wird, oder in Nichts sich auflöst (ἀμηχανον γαρ το ὀν, ἀποτελεσθαι [so liest mit Philo L. Nogarola statt ἀπολεσθαι] ἐκ των μη ὀντων, ἠ εἰς το μη ὀν ἀναλυθηναι)." Ebenso Demokritus **): „Weder entsteht etwas aus dem Nicht-Seienden, noch vergeht etwas in das Nicht-Seiende (μηδεν τε ἐκ του μη ὀντος γινεσθαι, μηδε εις το μη ὀν φθειρεσθαι)." Ganz so auch sein Nachfolger, Diogenes von Apollonia (bei Diogenes Laërt. IX, 57.): „οὐδεν ἐκ του μη ὀν-

*) Ocellus Lucanus, de Universo. I. §. 11. in den Opuscula mythologica, phys. et ethica. Amstel. 1688. p. 511.

**) Diog. Laërtius, L. IX. §. 44. Plutarchus adv. Colotem §. 8. (ed. Hutten t. 14. p. 148.), wo er von Demokritus spricht: ἐκ μεν γαρ του μη ὀντος οὐκ εἰναι γενεσιν, ἐκ δε των ὀντων μηδεν ἀν γενεσθαι.

τος γινεσθαι, οὐδε εἰς το μη ὀν φθειρεσθαι)." Selbſt Epikurus bekannte ſich, trotz ſeiner entgegenſtehenden Erklärung (ſ. oben S. 242.) zu dieſem Princip (ibid. X, 38.): οὐδεν γινεται ἐκ του μη ὀντος, „denn ſonſt würde alles aus allem entſtehen, ohne eines Samens zu bedürfen." Daher denn auch die Verſe des Lucretius (I, 151—161.):

Nullam rem e nihilo gigni divinitus unquam.
De nihilo ... Nil posse creari
Nam si de nihilo fierent, ex omnibus rebus
Omne genus nasci posset, nec semine egeret.

So auch Philo *): „So wie aus dem nicht Seienden nichts wird, ſo vergeht auch nichts in's nicht Seiende; denn es iſt unmöglich, daß aus dem ſchlechthin nicht Seienden etwas werde, und der völlige Untergang des Seienden iſt unvollziehbar und unvollendbar (ὡσπερ γαρ ἐκ του μη ὀντος οὐδεν γινεται, οὐδ' εἰς το μη ὀν φθειρεται. Ἐκ του γαρ οὐδαμη ὀντος ἀμηχανον ἐστι γενεσθαι τι, το τε ὀν ἐξαπολεισθαι ἀνηνυστον και ἀπαυστον)."

In ähnlicher Weiſe ſagte Cicero (de Divinat. II, 16.): „Non ergo omnium interitus atque ortus natura conficiet: et erit aliquid, quod aut ex nihilo oriatur, aut in nihilum subito occidat, quis hoc physicus dixit unquam? Auch die Stoiker bekannten ſich zu dieſem Princip. So Marc. Antonius (de rebus suis L. IV. §. 4.): οὐδεν γαρ ἐκ του μηδενος ἐρχεται, ὡσπερ μηδ' εἰς το οὐκ ὀν ἀπερχεται, und Aul. Perſius Flaccus (Sat. III, 83. s.):

... Gigni
De nihilo nihilum, in nihilum nil posse reverti.

---

*) Philo, de incorruptibilitate mundi, §. 2. in ſ. Opera, ed. Mangey. II. p. 488. ed. Lips. t. VI. 1829. p. 3.

Nehmen wir nun noch die Eleaten hinzu, von denen schon oben (S. 261.) die Rede war, welche aber hinzusetzten: „auch nicht aus Seiendem entsteht das Seiende", weil es nämlich stets schon war (vgl. oben S. 247. f. 330. f.), so ist die allgemeine Annahme des Princips von Seiten der Alten hinlänglich bestätigt, nur daß nicht alle den negativen Ausdruck desselben voranstellten, sondern Einige auch den positiven hervorhoben oder stillschweigend voraussetzten. So finden wir bei Plato im Timäus (p. 28., ed. Bip. Vol. IX. p. 302. s.) geradezu das Causalitätsgesetz ausgesprochen: „alles Gewordene setzt nothwendig eine Ursache voraus, aus der es geworden ist (*τῳ δ' αὐ γενομενῳ φαμεν ὑπ' αἰτιου τινος ἀναγκην εἰναι γενεσθαι*)." Ebenso Aristoteles *): „Es muß eine Natur sein oder mehrere, woraus das Uebrige wird, während jene erhalten bleibt"; ferner: „Alles, was bewegt wird, muß von etwas bewegt werden; es muß ein erstes Bewegendes geben; denn es ist unmöglich, daß in's Unendliche fort eins von dem andern bewegt werde, ohne daß man an ein Erstes komme, das nicht von einem Andern bewegt wird, sondern den Grund seiner Bewegung in sich selbst hat" **). Er zeigte daher

---

*) Met. I, 3. *Των δη πρωτων φιλοσοφησαντων οἱ πλειστοι τας ἐν ὑλης εἰδει μονας ᾠηθησαν ἀρχας εἰναι παντων· ἐξ οὐ γαρ ἐστιν ἁπαντα τα ὀντα, και ἐξ οὐ γιγνεται πρωτου και εἰς ὁ φθειρεται τελευταιον, της μεν οὐσιας ὑπομενουσης, τοις δε παθεσι μεταβαλλουσης, τουτο στοιχειον και ταυτην ἀρχην φασιν των ὀντων, και δια τουτο οὐτε γιγνεσθαι οὐθεν οἰονται οὐτε ἀπολλυσθαι, ὡς της τοιαυτης φυσεως ἀει σωζομενης ... δει γαρ εἰναι τινα φυσιν μιαν ἢ πλειους μιας, ἐξ ὡν γιγνεται τἀλλα σωζομενης ἐκεινης.* Vgl. 4, 2. und Phys. II, 4. ss., auch oben S. 265.

**) Phys. VIII, 4. *ἁπαντα ἀν τα κινουμενα ὑπο τινος κινοιτο.*

auch, daß jener Grundſatz: aus Nichts entſteht nichts, keineswegs auf die Folgerung führe, welche die Eleaten daraus gezogen hatten; denn es ſei gar wohl möglich, daß aus Etwas etwas Anderes hervorgehe, in Rückſicht deſſen jenes nicht ein ſchlechthin Nicht-Seiendes, ſondern nur beziehungsweiſe ſei (ἡμεις δε και αὐτοι φαμεν, γιγνεσθαι μεν οὐδεν ἁπλως ἐκ μη ὀντος, ὁμως μεντοι γιγνεσθαι ἐκ μη ὀντος, οἱον κατα συμβεβηκος) *). Sehr beſtimmt ſprach auch Cicero den Grundſatz aus: Nichts entſteht ohne Urſache **). Die Wahrheit deſſelben

---

5. εἰ δη ἀναγκη παν το κινουμενον ὑπο τινος τε κινεισθαι, και ἡ ὑπο κινουμενου ὑπ' ἀλλου ἡ μη, και εἰ μεν ὑπ' ἀλλου κινουμενου, ἀναγκη τι εἰναι κινουν ὁ οὐχ ὑπ' ἀλλου πρωτον, εἰ δε τοιουτο το πρωτον, οὐκ ἀναγκη ἑτερον (ἀδυνατον γαρ εἰς ἀπειρον ἰἐναι το κινουν και το κινουμενον ὑπ' ἀλλου αὐτο· των γαρ ἀπειρων οὐκ ἐστιν οὐδεν πρωτον) — εἰ οὐν ἁπαν μεν το κινουμενον ὑπο τινος κινειται, το δε πρωτον κινουν κινειται μεν, οὐχ' ὑπ' ἀλλου δε, ἀναγκη αὐτο ὑφ' αὐτου κινεισθαι.

*) Aristot. Phys. I, 8. vgl. 1. 2. 5.

**) Cicero, de divin. II, 28. Quicquid enim oritur, qualecunque est, causam habeat a natura necesse est; ut, etiamsi praeter consuetudinem exstiterit, praeter naturam tamen non possit existere. Causam igitur investigato in re nova atque mirabili, si poteris: si nullam reperies, illud tamen exploratum habeto, nihil fieri potuisse sine causa ...: nihil enim fieri sine causa potest: nec quidquam fit, quod fieri non potest. De finibus I, 6. Epicurus ... ait ... declinare atomum sine causa: quo nihil turpius physico, quam fieri sine causa quidquam dicere, et illum motum naturalem omnium ponderum, ut ipse constituit, e regione inferiorem lo-

drang sich unmittelbar auf; man konnte nicht umhin, zu jedem Gewordenen ein Existirendes vorauszusetzen, aus dem es geworden ist, und an dem es haftet, und zu diesem, sofern es selbst auch ein Gewordenes war, wieder ein anderes, und so fort; weil aber die Voraussetzung einer Ursache nicht in's Endlose fortgehen konnte, da ja sonst im Grunde nichts eine Ursache gehabt hätte, so mußte am Ende als wahrhafte und eigentliche Ursache und Bedingung alles Gewordenen ein Seiendes angenommen werden, das nicht geworden und durch kein Anderes mehr bedingt und bewegt ist, selbst aber alles bedingt, hält und bewegt (vgl. oben S. 178. ff. 185. ff. 245. f. 247. f. 262. ff. 320.). Damit hatten sie sich also zugleich zu der Idee des Unbedingten erhoben, das allem Gewordenen und Bedingten zu Grunde liegt und Halt giebt.

Nun mußte sich aber bald die Frage aufdringen: woher denn die Berechtigung jenes Causalitätsgesetzes und seiner Anwendung über das Gebiet des Bedingten hinaus? Läßt es sich beweisen oder nicht? Ein Beweis desselben könnte nur entweder aus der Erfahrung, oder, unabhängig von derselben, aus der Vernunft geführt werden. Allein die Erfahrung könnte, wie schon gezeigt worden ist (s. oben

---

cum petentium, sine causa eripuit atomis. De fato IX. Nec ... est causa, cur Epicurus fatum extimescat, et ab atomis petat praesidium, easque de via deducat, et uno tempore suscipiat res duas inenodabiles; unam, ut sine causa fiat aliquid, ex quo exsistit, ut de nihilo quippiam fiat, quod nec ipsi, nec cuiquam physico placet: alteram, ut, cum duo individua per inanitatem ferantur: alterum e regione moveatur, alterum declinet.

S. 189. f. 267.), weder seine Allgemeinheit, noch seine Nothwendigkeit beweisen; und man könnte nur mit Leibnitz in so ferne sich auf sie berufen, als sich aus ihr wenigstens keine Instanz dagegen anführen läßt *). Ein über die Erfahrung hinaus gehender Beweis aber setzt zum wenigsten den Satz des Grundes voraus: Jedes Gedachte muß seinen Grund haben, aus dem begriffen wird, warum es so und nicht anders gedacht wird; und dieses Gesetz muß am Ende auf dem des Nicht-Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten, als der dem Denken wesentlichen Form, ruhen (vgl. oben S. 261.), wonach das Gedachte sich nicht widersprechen darf, und jeder Satz nothwendig wahr oder falsch ist, also von widersprechenden Sätzen nothwendig Einer gesetzt werden muß. Daher denn auch von einem Princip wenigstens ein indirecter Beweis möglich ist, und wirklich schon der Stoiker Chrysippus von dem Causalitätsgesetz einen solchen versuchte, der im Ganzen auf dasselbe hinausläuft **).

---

*) S. unten S. 337. f. Vgl. Polz, fasciculus Commentationum metaphysicarum. Jenae 1757. p. 171. ss.

**) Cicero, de fato X. Concludit enim Chrysippus hoc modo, si est motus sine causa, non omnis enunciatio, quod ἀξίωμα dialectici appellant, aut vera, aut falsa erit: causas enim efficientes quod non habebit, id nec verum, nec falsum erit: omnis autem enunciatio, aut vera aut falsa est: motus ergo sine causa nullus est. Quod si ita est, omnia, quae fiunt, causis fiunt antegressis. Da die Sache jeden Falls unbeholfen ausgedrückt ist, so bemerkte J. F. Flatt (Fragmentarische Beiträge zur Bestimmung und Deduction des Begriffs und Grundsatzes der Causalität. 1788. S. 109.): „Substituirte man etwa für den Satz: Causas efficientes

Nachdem Leibnitz dem Gesetze des Nicht-Widerspruchs das des zureichenden Grundes als zweites Princip an die Seite gestellt und näher bestimmt hatte *), versuchte zuerst

---

quod non habebit, id nec verum nec falsum erit, folgenden Grundsatz: „Wenn von den beiden entgegengesetzten Sätzen: A ist B: A ist nicht B, keiner als für sich erkennbar, oder wenn beide, objectiv betrachtet, als zufällig gedacht werden, so kann ohne Voraussetzung eines Grundes a priori keiner von beiden für wahr gehalten werden; so ließe sich die mangelhafte Chrysippische Ableitung in eine vollkommenere verwandeln." Vgl. Plutarchus, De Stoicorum repugnantiis, §. 23. ed. Hutten, Vol. 13. p. 372. *το γαρ ἀναιτιον ὁλως ἀνυπαρκτον εἰναι και το αὐτοματον.* Andere Beweise der Alten, welche sich an den von Epikur (s. oben S. 332.) anschloßen, hat Sextus Empir. adv. phys. I. §. 195 — 206. angegeben.

*) Ließ man, um den reinen Begriff der Ursache zu bekommen, die Zeit weg, so war dieselbe zunächst ein Etwas, das den Grund der Wirklichkeit eines andern Etwas enthielt, so daß man von ihm aus auf das Dasein dieses andern schließen konnte. Allein dann konnte man mit Kant (Krit. d. r. V. 3. A. S. 301.) einwenden, es können so „Ursache und Wirkung gar nicht von einander unterschieden werden", weil nämlich auch vom Dasein der Wirkung auf das der Ursache geschlossen werden kann. Leibnitz verstand daher unter der Ursache als zureichendem Grund nicht bloß Etwas, aus dem erkannt werden kann, daß ein Anderes ist, sondern Etwas, aus dem begriffen werden kann, warum ein Anderes ist, und warum es gerade so und nicht anders ist; er sagt (in den Tentamina Theodicaeae, 1719. I. §. 44. p. 99. s.): „Considerandum est, duo esse ratiocinationum nostrarum magna principia, et cardines, quorum primum est principium contradictionis, quo statuitur ex duabus proposi-

Wolf, das letztere auf jenes zu gründen; wobei zu bemerken ist, daß auch er für den positiven Ausdruck des Ge-

---

tionibus contradictoriis, alteram esse veram, alteram falsam. Secundum est principium rationis determinantis, cujus vis est, nihil unquam evenire nisi existat aliqua ejus causa vel saltem ratio aliqua determinans, hoc est aliquid, quod inservire possit ad reddendam a priori rationem, cur haec res potius existat, quam non existat, et quare hoc modo potius, quam alio quolibet. Magnum hoc principium locum habet in omni eventu, nec unquam exemplum in contrarium afferetur. ... Nec exceptionem ullam patitur principium istud, alioqui vis ejus infirmaretur." Dann in den Nouveaux essais sur l'entendement humain, IV, 17. §. 1. p. 443. ed. 1765.: „La raison est la vérité connue, dont la liaison avec une autre moins connue fait donner nôtre assentiment à la dernière. Mais particulièrement et par excellence on l'appelle raison, si c'est la cause non seulement de nôtre jugement, mais encore de la vérité même, ce qu'on appelle aussi raison a priori, et la cause dans les choses répond à la raison dans les vérités. C'est pourquoi la cause même est souvent appellée raison, et particulièrement le cause finale. Enfin la faculté qui s'apperçoit de cette liaison des vérités, ou la faculté de raisonner, est aussi appellée raison." Ebenso Wolf (Ontologia, 1730. §. 56.) Per rationem sufficientem intelligimus id, unde intelligitur, cur aliquid sit. §. 851. Ens unum A dicitur dependens ab altero B, quatenus ejus, quod ipsi A inexistit, ratio in hoc altero B continetur. §. 881. Causa est principium, a quo existentia sive actualitas alterius ab ipso diversi dependet tum quatenus existit, tum quatenus tale existit.

setzes sich auf dessen negativen, und für diesen auf die Unmöglichkeit der Entstehung oder Ableitung des Etwas aus dem Nichts, d. h. auf das Widersprechende dieser Ableitung, berief. So sagt er unter Anderem *):

„Da nun unmöglich ist, daß aus Nichts etwas werden kann; so muß auch alles, was ist, seinen zureichenden Grund haben, warum es ist, d. i. es muß allezeit etwas sein, daraus man verstehen kann, warum es wirklich werden kann."

Dan. Strähler dagegen wollte diesen Wolf'schen Beweis also verbessern **):

„Alles, was ist, kann nicht aus Nichts entstehen [nach §. 28. bei Wolf]. Was nicht aus Nichts entstehen kann, dabei ist etwas, woraus man begreifen kann, warum es ist [§. 10. ...]. Wobei etwas ist, woraus man begreifen kann, warum es ist, das hat seinen zureichenden Grund [§. 29. ...]. Demnach hat alles, was ist, seinen zureichenden Grund."

In ähnlicher Weise Andere ***). Bemerkenswerth ist

---

*) Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele ꝛc. Thl. I. §. 30. 31. vgl. Thl. II. §. 14. 15. und Polz, fasciculus Commentat. p. 175. ss.

**) Bei Polz l. c. p. 176.

***) Die der Aeltern s. bei Polz l. c. p. 174 — 229. Wenn Baumeister in s. Metaph. §. 32. p. 31. sagte: „Ponamus aliquid esse sine ratione sufficiente, tunc cur aliquid existat, concipi et intelligi debebit ex nihilo. Adeoque τὸ nihilum existet, et non existet simul. Existet, quia existentia alterius rei ex nihilo concipi debet, sive, quod idem est, quia alteri rei τὸ nihilum existentiam largitur; non existet, quia est nihilum. Cum vero impossibile sit, ut aliquid simul existat et non existat. ... Ergo nihil est sine ratione sufficiente": so konnte man einwenden, er setze eben dies, um dessen Beweis es sich handelt, dabei voraus, daß nämlich alles sei-

die Art und Weise, wie Platner (in s. philos. Aphorismen I. 1793.) das Causalitätsgesetz aus dem des Grundes, und dieses aus dem des Widerspruchs ableitet:

„§. 673. Möglich, d. h. nach der Vernunftidee (671.) gedenkbar, ist das, was sich nicht widerspricht, sondern in seinen Merkmahlen übereinstimmt zu einem Begriff. Das Widersprechende ist unmöglich — Nichts. Die Regel, welche die Vernunft mit Hinweisung auf die Idee des Möglichen (671.) vorschreibt: Nichts zu denken, was sich selbst widerspricht: ist das Gesetz des Widerspruchs. ...

§. 674. Woraus etwas erkannt wird, das ist ein (logischer) Grund: nun wird das Mögliche erkannt aus seinen Bestimmungen, und ist mithin in ihnen gegründet: also hat alles Mögliche einen Grund. Denn wenn etwas ohne Grund gedacht würde: so würde es gedacht, als in nichts gegründet, und doch, (als möglich,) gedacht wie in etwas gegründet: das ist gegen das Gesetz des Widerspruchs (673.). Also schreibt, in dem Gesetze des Widerspruchs, die Vernunft vor das Gesetz des Grundes: Nichts denken ohne Grund der Gedenkbarkeit.

§. 859. Erst dann, nachdem man die Begriffe Ursache und Wirkung, vermittelst der Absonderung [Abstraction], ihres gan-

---

nen Grund haben müsse, sei nun dieser ein Etwas oder ein Nichts. Gegen den apagogischen Beweis des Jac. Carpovius in s. Disp. de principio rat. suff. §. 15. „Quodsi aliquid sine ratione est, ex nihilo aliquid fieri necesse est. Atqui falsum est posterius, ergo prius", galt aber, daß dabei, sofern unter ratio der Realgrund zu verstehen ist, vorausgesetzt werde, daß alles, was ist, ein Gewordenes ist; das Gesetz muß also beschränkt werden auf das Gewordene; soll aber ratio der Erkenntnißgrund sein, so fehlt die Consequenz, weil fieri sich auf das Reale bezieht. Es sollte also heißen: quodsi aliquid sine causa fit, ex nihilo aliquid fieri necesse est.

zen Inhalts entledigt hat, sind sie die bloß formalen, logischen Begriffe Grund und Folge (660.). Daß sie so als leere Kategorien in dem Verstande liegen, ist eine willkührlich angenommene Hypothese.

§. 860. Jedoch erhellt aus der Vergleichung der formalen Begriffe, Grund und Folge (859.), mit den materialen, Ursache und Wirkung, daß für den Verstand das Geschehene, als Begriff, nicht denkbar sei ohne Ursache, und umgekehrt. Denn alles Gedenkbare hat einen Grund (674.). Nun aber ist das, was in Ansehung der Wirklichkeit Ursache heißt, in dem Verstande der Grund. Also ist ein Geschehenes ohne Ursache ein Begriff ohne logischen Grund. Und wenn irgend eine Wirkung nicht nothwendig bestimmt ist durch ihre Ursache: so ist ein Begriff nicht nothwendig bestimmt durch seinen Grund; und wenn schon der Grund gesetzt ist, so kann doch das Gegründete nicht gesetzt sein."

Faßt man aber mit Schelling das Gesetz des Grundes als ein eben so ursprüngliches Gesetz, wie das der Identität (Philos. Schriften, 1809. S. 412.), so kann es zwar nicht direct, wohl aber, wie jedes Princip, indirect erwiesen werden, durch die Undenkbarkeit seines Gegentheils, also doch am Ende durch das Gesetz der (theilweisen) Identität und des Nichtwiderspruchs, oder demselben gemäß; daher es auch Schelling (a. a. O.) auf das Verhältniß des Subjects zum Prädicat zurückführt. So erklärte sich zwar auch Flatt (Fragm. Beitr. 1788. S. 95. u. 139. f.) gegen die Ableitung des Causalitätsgesetzes aus dem der Einstimmung oder des Widerspruchs, leitete es aber doch auch aus dem des Grundes ab, und sagte S. 93. f.:

„Man kann ... nicht bloß das allgemeine Gesetz: kein Urtheil ist ohne Grund, sondern auch folgendes speciellere Verstandesgesetz als Erfahrungssatz aufstellen: Der Verstand kann kein Urtheil, dessen Wahrheit nicht aus der Vergleichung der Ideen des Subjects und Prädicats unmittelbar einleuchtend ist,

unter der Voraussetzung für wahr halten, daß es aus keinem Grund a priori hergeleitet werden könne: oder wenn der Verstand sich irgend ein Urtheil als ein weder in sich selbst gegründetes (unmittelbar evidentes), noch aus einem Grund a priori begreifliches Urtheil denkt, so ist er genöthigt, demselben den Beifall zu versagen." ... S. 96. „Wenn Philosophen dieses Gesetz nicht eingestehen wollen, so fallen sie zuverläßig in Widerspruch mit sich selbst. Denn es ist ein Gesetz, das allem Philosophiren zu Grunde liegt; ein Gesetz, dessen Wahrheit Hume's Raisonnements eben so gut, als Wolf's Philosopheme voraussetzen. ... Ist aber das angenommene psychologische Gesetz wirklich Gesetz der Vernunft; so läßt sich wol auch daran nicht zweifeln, daß die allgemeinsten Grundsätze der Causalität ... nicht aus der Erfahrung allererst geschöpft, sondern in einem vor aller Erfahrung hergehenden Gesetz unserer Denkkraft gegründet seien. Alle Urtheile nämlich, die sich auf das Wirkliche oder Objective beziehen, kann der Verstand ... nur dann und nur in so fern für wahr halten, wenn und in so fern sie den subjectiven nothwendigen Gesetzen des Denkens entsprechen; und wenn er durch irgend eines seiner Gesetze genöthigt ist, eine gewisse Beziehung zweier Ideen A und B unter der Voraussetzung der Bedingung C verneinend zu denken, oder einem Prädicate B in Beziehung auf das Subject A unter der Bedingung C die Wirklichkeit abzusprechen: so ist er auch genöthigt, dieses verneinende Urtheil auf das Objective A und B unter der Voraussetzung einer objectiven Bedingung, die der Idee C correspondirt, überzutragen. (Die Ableitung des metaphysischen Grundsatzes des Widerspruchs: Ein widersprechendes Ding ist kein wirkliches Object, und kann es nicht sein, von dem subjectiven Denkgesetze, vermöge dessen der Verstand keinem Subjecte ein demselben widersprechendes Prädicat beilegen kann, beruht auf eben diesem Grundsatze, und ist also ganz analog der von mir angenommenen Ableitung des Grundsatzes der Causalität.) Wenn also der Verstand das Urtheil: A ist B, unter der Voraussetzung, daß es weder in den Ideen A und B gegründet sei, noch aus irgend einem Dritten,

C, als einem Grunde a priori abgeleitet werden könne, nicht als Wahrheit denken kann, so kann er sich auch die Verbindung des objectiven A mit dem objectiven B nicht als wirklich denken, wenn er voraussetzt, daß sie weder an sich nothwendig, noch aus irgend einem objectiven Grunde a priori begreiflich sei. Oder wenn er diese Verbindung (aus einem Grund a posteriori) für wirklich hält, aber zugleich als zufällig betrachtet; wenn er sich B als wirklich verbunden mit A, aber zugleich als trennbar von A vorstellt; wenn er sich überhaupt A als etwas denkt, das so oder so beschaffen sei, aber auch anders beschaffen sein könnte, als es wirklich ist; so muß er voraussetzen, daß es irgend etwas gebe, aus welchem, als einem Grund a priori, die Wirklichkeit jener Verbindung oder dieser Beschaffenheit begriffen werden könne. Und da er diesen Grund in der bloßen Möglichkeit eben so wenig, als in einem absoluten Nichts suchen kann, so muß er nothwendig annehmen, daß es ein wirkliches Etwas sei, das den Grund von der Wirklichkeit jener Verbindung oder Beschaffenheit enthalte; also nothwendig annehmen, daß es in Beziehung auf diese eine Ursache im reintranssendenten Sinn gebe. So führt das oben angegebene subjective Denkgesetz nothwendig auf den Grundsatz hin: Alles, was anders sein könnte, als es ist, setzt als ein solches eine Ursache im reintranssendenten Verstande voraus. Aber dasselbige Gesetz, aus dem dieser Grundsatz herfließt, — dasselbige Gesetz, vermöge dessen der Verstand die objective Verbindung eines wirklichen B mit A nicht als wirklich und zugleich als zufällig denken kann, ohne ein objectives Etwas, das den Grund von der Wirklichkeit dieser Verbindung enthält, vorauszusetzen, — dasselbige Gesetz verbietet ihm auch, irgend einem A, dessen Nichtdasein er als möglich, oder dessen Dasein er als zufällig denkt, das Prädicat der Existenz beizulegen, ohne die Existenz desselben, sofern sie als zufällig gedacht wird, auch als abhängig von irgend einem von A verschiedenen wahrhaft wirklichen Etwas zu betrachten. Nach demselben Gesetz also muß überhaupt alles zufällig Wirkliche als etwas

gedacht werden, deſſen Wirklichkeit in irgend einem andern wirklichen Etwas gegründet iſt; — als etwas gedacht werden, das eine Urſache im reintransſcendenten Sinn vorausſetzt. Wenn aber dieſer Grundſatz zu den nothwendigen Vernunftwahrheiten gehört, ſo muß man auch den Satz: Jede Veränderung, und überhaupt alles, was entſteht, hat eine Urſache im reintransſcendenten Verſtande, zu der Claſſe derſelben rechnen."

So nennt auch noch Brüning *) neben der „Nothwendigkeit 1) aus Identität", — die „Nothwendigkeit 2) aus Cauſal-Verbindung"; gründet aber doch dieſe auf jene, und ſagt in Beziehung auf die aus Identität (S. 50.):

„Wo ein contradictoriſcher Widerſpruch eintritt, kündigt ſich ſein Gegentheil dem Gefühl unausweichlich als nothwendig an. Woher das? A iſt nothwendig A, weil das Denken: A iſt nicht A, ſich ſelbſt zerſtört", u. ſ. w.;

für die Nothwendigkeit aus Cauſalverbindung aber (S. 51.):

... „Zufolge der Identität muß alles Entſtehen nothwendig eine Urſache haben, indem ohne ſelbe das Entſtehen widerſprechend iſt. Allein kann nicht etwas aus nichts entſtehen? ... Die Entſtehung aus nichts iſt ein Ungedanke, d. h. betrachtet man es genau: ſo findet man nur Worte ohne eigentlichen Gedankeninhalt; und müht man ſich, wirklich etwas dabei zu denken, ſo taucht der unter den Worten liegende Widerſpruch auf: für das Nichts ſubſtituirt ſich das Etwas, beide braucht man als Wechſelbegriffe, d. i. Nichts = Etwas, ein offenbarer Widerſpruch. Folglich ruhet die Nothwendigkeit der Cauſalverbindung gänzlich auf Identität, oder auf der Unmöglichkeit, Widerſprechendes zu denken."

Fragen wir alſo nach dem Grunde des Geſetzes des

---

*) Das Daſeyn Gottes und der menſchlichen Willensfreiheit metaphyſiſch zu beweiſen. Ein Verſuch von Joh. Ant. Brüning. Münſter 1838. S. 50. f.

Grundes, oder warum aus Nichts nichts soll werden, nichts abgeleitet werden können, so muß die Antwort sein, weil es widersprechend ist, das gedachte Etwas aus Nichts abzuleiten, sofern Etwas und Nichts, das heißt, Etwas und Nicht-Etwas, contradictorische Gegensätze sind, welche als solche einander ausschließen, statt einander mitzubringen oder zu setzen, ein solches Mitbringen aber schon in dem Begriffe der Entstehung und Ableitung liegt; denn das Entstandene und Gedachte ist eine Wirkung, in deren Begriff die hervorbringende Ursache und der zureichende Grund schon mit gesetzt ist. Die gedachte Folge setzt mithin als solche immer einen ihr entsprechenden Grund, die Wirkung eine ihr entsprechende Ursache voraus; es muß zwischen beiden eine gewisse Gleichheit bestehen; daher auch schon die Alten den Satz aussprachen, daß Gleiches nur durch Gleiches erkannt werde *). Diese Gleichheit ist jedoch keine gänzliche und absolute, sondern nur eine theilweise und relative. Der Grund wird so als das Ganze betrachtet, das gleichsam einen Theil aus sich entläßt, welcher dann wieder auf sein Ganzes zurückbezogen und zurückgeführt werden kann; denn wäre die Gleichheit eine absolute, so könnten Grund und Folge, Ursache und Wirkung gar nicht unterschieden werden, sondern wären Eines und Dasselbe. Daher auch schon Jacobi **) bemerkte:

„Der Satz des Grundes läßt sich leicht erklären und beweisen; er sagt weiter nichts aus, als das totum parte prius esse necesse est des Aristoteles [Polit. I, 2.]; und dieses to-

*) Vgl. Brandis, Handb. d. Gesch. I. S. 329.

**) David Hume, über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch von Friedr. Heinr. Jacobi. Breslau 1787. S. 93. f. 96. f. Vgl. dagegen Flatt a. a. O. S. 20. f. 142. f.

tum parte prius esse necesse est heißt, in dieser Beziehung, wieder nichts anderes, als idem est idem. ... Ursache und Wirkung ..., dieser Vernunftbegriff ist aus dem Verhältnisse des Prädicats zum Subject, der Theile zu einem Ganzen genommen."

In ähnlicher Weise Schelling *):

„Die alte tiefsinnige Logik unterschied Subject und Prädicat als Vorangehendes und Folgendes (antecedens et consequens), und drückte damit den reellen Sinn des Identitätsgesetzes aus. Selbst in dem tautologischen Satz, wenn er nicht etwa ganz sinnlos sein soll, bleibt dies Verhältniß. Wer da sagt: der Körper ist Körper, denkt bei dem Subject des Satzes zuverläßig etwas Anderes, als bei dem Prädicat; bei jenem nämlich die Einheit, bei diesem die einzelnen im Begriff des Körpers enthaltenen Eigenschaften, die sich zu demselben, wie Antecedens zum Consequens verhalten. Eben dies ist der Sinn einer andern Erklärung, nach welcher Subject und Prädicat als das Eingewickelte und Entfaltete (implicitum et explicitum) entgegengesetzt wurden."

Allein es kann keine Frage sein, daß das Identitätsgesetz allgemeiner ist, als das des Grundes, und daher mit diesem nicht schlechthin identificirt werden kann; denn nicht alle relativ gleichen Etwas verhalten sich zu einander, wie Grund und Folge, die in einander sind oder im Verhältniß der Inhärenz zu einander stehen, wie Subject und Prädicat; sie können auch außer einander liegen, und dann entweder im Verhältnisse der Abhängigkeit zu einander stehen, wie Ursache und Wirkung, oder von einander unabhängig einem Dritten als ihrem gemeinsamen Realgrund untergeordnet sein. Es ward daher eingewendet **):

---

*) Philos. Schriften. I. Landsh. 1809. S. 407.

**) Ulrici, H., das Grundprincip der Philosophie, kritisch und speculativ entwickelt. I. 1845. S. 605.

„Es giebt keine ältere Logik, welche ohne Weiteres behauptete, das Identitätsgesetz sei oder involvire unmittelbar zugleich das Gesetz des Grundes. Wenn die ältere Logik das Subject als das praecedens, das Prädicat als das consequens bezeichnete, so meinte sie damit nicht, daß das Subject als solches der reale, der schöpferische Grund des Prädicats sei, sondern nur, daß dem Subjectbegriff der Prädicatbegriff stets folge, weil, wenn ersterer gesetzt sei, das Prädicat als sein Moment zugleich mit gesetzt sei, nicht aber umgekehrt."

Daraus folgt jedoch keineswegs, daß der Grundsatz: Jede Veränderung hat ihre Ursache, ein synthetischer im Kant'schen Sinn, d. h. ein solcher ist, in dem das Prädicat „ganz außer dem Begriffe des Subjectes liegt, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht". Kant sagt nämlich (Krit. d. r. Vernunft, 4. A. S. 10.):

„In allen Urtheilen, worin das Verhältniß eines Subjects zum Prädicat gedacht wird (wenn ich nur die bejahenden erwäge, denn auf die verneinenden ist nachher die Anwendung leicht), ist dieses Verhältniß auf zweierlei Art möglich. Entweder das Prädicat B gehört zum Subject als etwas, was in diesem Begriff A (verdeckter Weise) enthalten ist; oder B liegt ganz außer dem Begriff A, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht. Im ersten Fall nenne ich das Urtheil analytisch, in dem andern synthetisch. Analytische Urtheile (die bejahenden) sind also diejenigen, in welchen die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject durch Identität, diejenigen aber, in welchen diese Verknüpfung ohne Identität gedacht wird, sollen synthetische Urtheile heißen."

Allein wie kann man denn eine solche Verknüpfung ohne Identität noch ein Urtheil nennen? Das Urtheilen ist immer ein Gleichsetzen, auch das verneinende. Wenn ich z. B. sage: die Seele ist nicht sterblich, so heißt dies so viel, als: die Seele ist ein Nicht-Sterbliches. Soll also

eine Verknüpfung zwischen Subject und Prädicat Statt finden, so darf dieses nie außer jenem liegen; es muß immer eine, wenigstens relative Identität zwischen beiden da sein. Die Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen, wenn sie so bestimmt wird, ist also ganz und gar verfehlt; denn sie setzt eine Verknüpfung voraus, die nichts verknüpft, also eine contradictio in adjecto ist (vgl. oben S. 272.). Ist das Subject ein concreter Gegenstand, so kann ich in Folge neuer Erkenntnisse Prädicate mit ihm verknüpfen, die ich vorher nicht dabei gedacht hatte; daher das Urtheil dann in so ferne ein synthetisches ist; aber Identität muß immer der Verknüpfung zu Grunde liegen; ist hingegen das Subject ein viele concrete Gegenstände unter sich befassender Begriff, so schließt dieser, vermöge seiner Allgemeinheit, jedes Prädicat aus, das nicht schon als wesentliches Merkmahl oder als Merkmahl des Merkmahls in ihm liegt (s. oben S. 292. f.), und „nach dem Satze des Widerspruchs nur aus ihm herausgezogen" zu werden braucht, wobei man sich dann „der Nothwendigkeit des Urtheils zugleich bewußt werden kann" (Krit. S. 12.); daher denn das Causalitätsgesetz, so wie jedes aprioriſche Urtheil, auch schon vermöge seiner Allgemeinheit ein analytisches Urtheil ist, und Kant völlig Unrecht hat, wenn er (S. 13.) sagt:

„Wenn ich über den Begriff A hinausgehen soll, um einen andern, B, als damit verbunden zu erkennen, was ist das, worauf ich mich stütze, und wodurch die Synthesis möglich wird? da ich hier den Vortheil nicht habe, mich im Felde der Erfahrung darnach umzusehen. Man nehme den Satz: Alles, was geschieht, hat seine Ursache. In dem Begriff von Etwas, das geschieht, denke ich zwar ein Dasein, vor welchem eine Zeit vorhergeht ꝛc., und daraus lassen sich analytische Urtheile ziehen. Aber der Begriff einer Ursache liegt

ganz außer jenem Begriffe, und zeigt etwas von dem, was geschieht, Verschiedenes an, ist also in dieser letztern Vorstellung gar nicht enthalten."

Läge aber das „eine Ursache haben" nicht schon in dem Begriff des „geschehenden Etwas", so könnte das „eine Ursache haben" gar nicht allgemein und mit Nothwendigkeit von ihm ausgesagt werden, welche Allgemeinheit und Nothwendigkeit ihm doch Kant zuschreibt, wenn er unmittelbar fortfährt:

„Wie komme ich denn dazu, von dem, was überhaupt geschieht, etwas davon ganz Verschiedenes zu sagen, und den Begriff der Ursache, ob zwar in jenem nicht enthalten, dennoch, als dazu und sogar nothwendig gehörig, zu erkennen? Was ist hier das Unbekannte = X, worauf sich der Verstand stützt, wenn er außer dem Begriff von A ein demselben fremdes Prädicat B aufzufinden glaubt, welches er gleichwol damit verknüpft zu sein erachtet? Erfahrung kann es nicht sein, weil der angeführte Grundsatz nicht allein mit größerer Allgemeinheit, sondern auch mit dem Ausdruck der Nothwendigkeit, mithin gänzlich a priori und aus bloßen Begriffen, diese zweite Vorstellung zu der ersten hinzufügt."

Das geschehende Etwas ist ein bestimmtes Etwas, und ist nur dadurch dieses bestimmte, und in seiner Bestimmtheit sich selbst gleiche, Etwas, daß es sich von allen andern bestimmten Etwas als Theil von andern Theilen, und von dem Etwas überhaupt als Theil von seinem Ganzen unterscheidet, und ohne diese Unterscheidung, welche dem Identitätsgesetz wesentlich ist, gar nicht gedacht würde. Sofern es aber als dieses bestimmte Etwas nicht ohne die andern bestimmten Etwas gedacht werden kann, steht es mit diesen in einer Gemeinschaft des Existirens und wechselseitiger Bestimmung, und sofern es nicht ohne das ursprüngliche Ganze der Etwas gedacht werden kann, ist es von diesem

abhängig, steht somit mit jenen und diesem in nothwendiger Verknüpfung; daher schon Fichte (in s. Bestimmung des Menschen, Berl. 1800. S. 185.) richtig bemerkte:

„Schlechthin von Nichts kann ich kein Sein anknüpfen; aus Nichts wird nimmer Etwas; mein objectives Denken ist nothwendig vermittelnd. Ein Sein aber, das an ein anderes angeknüpft wird, wird eben dadurch durch dieses andere Sein begründet, und ist kein erstes, ursprüngliches, und die Reihe anhebendes, sondern ein abgeleitetes Sein. Anknüpfen muß ich", u. s. w.

In ähnlicher Weise auch noch Ulrici (a. a. O. I. 1845. S. 307. ff.):

„Näher zugesehen, ist auch dieser Satz [Jede Veränderung, — oder ... Alles, was geschieht, muß eine Ursache haben] offenbar nur ein analytisches Urtheil a priori. Denn zunächst heißt „Alles, was geschieht," nur so viel, als: Jedes Geschehende, entstehende, anfangende Etwas oder Ding, und ebenso „alle Veränderung" nur so viel, als: jedes sich verändernde Ding. ... Jede Veränderung aber ist ein Anderswerden, das Entstehen eines Andern, hat mithin einen Anfang, und involvirt mithin begrifflich ebenfalls die Nothwendigkeit, eine Ursache zu haben. Außerdem liegt es unmittelbar im Begriff des Dinges, daß es qualitativ und quantitativ bestimmt, und damit von andern Dingen unterschieden sei. Denn seine Bestimmtheit ist nur seine Unterschiedenheit von andern. ... In dieser Bestimmtheit ist jedes Ding zugleich qualitativ und quantitativ begrenzt. ... Jedes qualitativ und quantitativ begrenzte Ding ist aber nicht bloß in und an sich selbst begrenzt, sondern nothwendig durch Anderes begrenzt, d. h. jedes begrenzte Ding hört qualitativ und quantitativ da auf, wo das Andere anfängt. Danach aber ist die Begrenzung der Dinge durch einander zugleich ihr Uebergehen in einander. Denn indem das Eine da aufhört, wo das Andere anfängt, so fällt das Ende des Einen mit dem Anfange des Andern in Eins zusammen, d. h. A geht nothwendig in B über oder vermit-

telt sich mit B. Eben damit aber wird A vermittelst des von ihm verschiedenen B, und B vermittelst A, selbst ein Anderes: Jedes verändert sich nothwendig vermittelst des Andern, beide sind sich gegenseitig Ursache und Wirkung. Liegt es also unmittelbar im Begriff des Dinges, daß es qualitativ und quantitativ bestimmt, und damit begrenzt, und damit veränderlich ist, so liegt es eben so unmittelbar in demselben Begriffe, nicht nur, daß dies Anderswerden, sondern auch, daß jedes Ding selbst nur vermittelst eines andern (und näher vermittelst aller andern) Ding ist, d. h. daß nicht nur jede Veränderung, sondern auch jedes Ding selbst eine Ursache haben muß. — Wird also der Begriff des Dinges nur in seiner Vollständigkeit und Wahrheit gedacht, so ist der Satz der Causalität unmittelbar in diesem Begriff enthalten, d. h. er ist ein rein analytisches Urtheil."

Dagegen würde jedoch Kant eingewendet haben, aus der gegenseitigen Begrenzung der Begriffe folge noch kein Uebergehen des einen in den andern, und noch weniger ein Uebergehen der Dinge in einander; diese können ruhig jedes innerhalb seiner Grenzen bleiben, ohne alle Bewegung und Veränderung. Daß etwas entstehe, und die Dinge sich wirklich bewegen und verändern, werde also hiebei vorausgesetzt. Wirklich wendet er auch *) gegen Eberhard Aehnliches ein, indem er zugleich die Ableitung des Satzes vom Grund aus dem des Widerspruchs einräumt, und sagt:

„Ein jeder Satz muß einen Grund haben, ist das logische (formale) Princip der Erkenntniß, welches dem Satze des Widerspruchs nicht beigesellt, sondern untergeordnet ist. Ein jedes Ding muß seinen Grund haben, ist das transscendentale (materielle) Princip, welches kein Mensch aus dem Satze

*) Kant, „über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. Königsberg 1790." S. 15. ff.

des Widerspruchs (und überhaupt aus bloßen Begriffen, ohne Beziehung auf sinnliche Anschauung) jemahls bewiesen hat, noch beweisen wird. Es ist ja offenbar genug, und in der Kritik unzählige Mahle gesagt worden, daß ein transscendentales Princip über die Objecte und ihre Möglichkeit etwas a priori bestimmen müsse, mithin nicht, wie die logischen Principien thun (indem sie von allem, was die Möglichkeit des Subjectes betrifft, gänzlich abstrahiren), bloß die formalen Bedingungen der Urtheile betreffe. Aber Herr Eberhard *)

---

*) In dem Philos. Magazin, herausgeg. von Joh. Aug. Eberhard, I. 1789. S. 163. hatte dieser „die allgemeine Wahrheit des Satzes des zureichenden Grundes" also zu beweisen versucht: „Alles hat entweder einen Grund, „oder nicht Alles hat einen Grund. Im letztern Falle „könnte also etwas möglich und denkbar sein, dessen Grund „Nichts wäre" — [wobei Kant S. 22. aus Baumgarten die Schlußformel „welches sich widerspricht" supplirt, und das nun Folgende als einen zweiten Beweis behandelt]. „Wenn aber von zwei entgegengesetzten Dingen „Eines ohne zureichenden Grund sein könnte: so könnte „auch das Andere ohne zureichenden Grund sein. Wenn „z. B. eine Portion Luft sich gegen Osten bewegen und „also der Wind gegen Osten wehen könnte, ohne daß im „Osten die Luft wärmer und verdünnter wäre: so würde „dieselbe Portion Luft sich eben so gut" [und zugleich, so darf man nach dem Philos. Magazin III. S. 190. 201. suppliren] „gegen Westen bewegen können, als „gegen Osten; dieselbe Luft würde sich also zugleich nach „zwei entgegengesetzten Richtungen bewegen können, nach „Osten und Westen zu, und also gegen Osten und nicht „gegen Osten, d. i. es könnte etwas zugleich sein und „nicht sein, welches widersprechend und unmöglich ist. „Zwei Sätze, die einander widersprechen, kann ich nicht „zugleich für wahr halten: welchen von beiden werde ich „nun aber für wahr halten können? — Denjenigen, des-

wollte S. 163. seinen Satz unter der Formel: Alles hat einen Grund, durchsetzen, und indem er ... den in der That

---

„sen Prädicat bereits als eine Bestimmung „in dem Begriffe des Subjectes enthalten ist, „oder durch etwas außer demselben bestimmt wird. Diese „Bestimmung des Subjectes sei nun eine nothwendige „oder zufällige Bestimmung, so muß ich sie mir vorstel„len, wenn ich mir den einen unter den zwei widerspre„chenden Sätzen als wahr und möglich vorstellen will. „Sie muß also Etwas sein, denn sonst würde auch das „Nichts können vorgestellt werden; d. i. der Grund von „der Wahrheit eines wahren Satzes muß Etwas sein; „denn der Grund ist das, woraus man erkennen kann, „warum etwas ist, und warum es so und nicht anders ist. „... Wenn also von irgend einem Subjecte zwei wider„sprechende Prädicate möglich sind: so muß irgend Etwas „sein, warum ihm das Eine und nicht das Andere zu„kömmt." Dieser Beweis erinnert an denjenigen, den Wolf dem in s. deutschen Metaphysik §. 30. gegebenen (s. oben S. 339.) §. 31. noch hinzugefügt hat, wo er sagt: „Man nehme an, zwei Dinge, A und B, die einerlei sind. „Wenn etwas sein kann, das weder in der Sache, noch „außer ihr einen zureichenden Grund hat, warum es ist, „so kann in A sich eine Veränderung ereignen, die in B „nicht erfolgt, wenn man B für A in seine Stelle setzt. „Solchergestalt ist B nicht einerlei Ding mit A. Da nun „eben daraus, daß angenommen wird, A sei einerlei mit „B, folgt, es sei nicht einerlei mit B, wenn man den „Satz des zureichenden Grundes nicht gelten läßt; hinge„gen unmöglich ist, daß etwas zugleich sein und nicht „sein kann: so muß derselbe Satz unstreitige Richtigkeit „haben, d. i. es ist wahr, alles hat seinen zureichenden „Grund." Zur Erläuterung fügt er im 2ten Theil (der vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt u. der Seele des Menschen ꝛc., 5te Aufl. 1733. §. 15. S. 32. f.) noch hinzu:

materiellen Grundsatz der Causalität vermittelst des Satzes des Widerspruchs einschleichen lassen wollte, bedient er sich des

---

„Der Satz des zureichenden Grundes steckt als eine allge„meine Wahrheit in vielen besondern, daß man ihn also „davon abstrahiren kann, wie man andere allgemeine Be„griffe von den besondern abstrahirt, und keinen beson„dern Beweis nöthig hat. Wir wollen bei dem Exempel „Archimedis verbleiben, welches von der Wage genom„men ist. Man setze demnach, es hängen zwei Wagscha„len von gleicher Schwere und in gleicher Weite von dem „Mittelpunkt der Bewegung an einer Wage. Man setze „ferner, es liege auf der einen ein so großes Gewicht, „wie auf der andern. Es ist die Frage: ob eines von „ihnen einen Ausschlag geben werde, oder nicht? Wenn „ein Ausschlag sein soll, so muß entweder das zur Rech„ten einen geben, oder das zur Linken. Man nehme an, „das zur Rechten soll einen Ausschlag geben. Sobald „man alles, was man zur Rechten wahrnimmt, damit „vergleicht, was man zur Linken antrifft, und erkennt, „daß es beiderseits einerlei ist: so wird ein Jeder zuge„stehen, mit eben dem Recht, damit man dem Gewicht „zur Rechten den Ausschlag zusprechen wollte, müßte man „auch dem zur Linken denselben zusprechen. Da nun aber „nicht möglich sei, daß beide zugleich einen Ausschlag „geben können; so könne gar keines von ihnen einen ge„ben. Man sieht hier gar bald, daß man keinem Ge„wicht einen Ausschlag einräumen will, weil nichts zu„gegen, woraus man verstehen kann, warum eines vor „dem andern einen Ausschlag geben sollte, d. i. weil man „nichts ohne einen zureichenden Grund zugeben will (§. 29. „Met.). Und so findet man in unzählig viel andern Fäl„len, daß wir, vermöge dieses Satzes, etwas zugeben, „oder nicht zugeben wollen. Wer an der Richtigkeit die„ses Satzes zweifeln wollte, den kann man durch ein je„des von dergleichen Exempeln bis dahin bringen, daß er

Wortes Alles, und hütet sich wohl, zu sagen: ein jedes Ding, weil es da gar zu sehr in die Augen gefallen wäre, daß es nicht ein formaler und logischer, sondern materialer und transscendentaler Grundsatz der Erkenntniß sei, der schon in der Logik (wie jeder Grundsatz, der auf dem Satze des Widerspruchs beruht) seinen Platz haben kann."

Darauf konnte Eberhard erwiedern, die formale Logik müsse ja eine materiale Grundlage haben, ihre Gesetze müssen vor allem bewiesen werden, sonst wären sie ohne alle Berechtigung; und wirklich erwiederte er (im Philos. Magaz. III. 1791. S. 195. f.):

„Der Satz des zureichenden Grundes ... kann doch ein formales und rein transscendentales Princip zugleich sein; ja nach meiner ausdrücklichen Behauptung ist er nur darum ein formales, weil er ein transscendentales ist. Das drücke ich Bd. I. Nr. 5. S. 255. so aus:

„„Die ersten Grundsätze müssen also eben darum eine objective Nothwendigkeit haben, weil man ihnen eine subjective nicht absprechen kann; ja sie haben nur darum eine subjective, weil sie eine objective haben. Denn das Gesetz der Vernunft ist nichts Anderes, als ein besonderes Gesetz, das unter dem allgemeinen Gesetz des zureichenden Grundes enthalten ist; es ist dieses allgemeine Gesetz angewendet auf die Folge deutlicher Vorstellungen."" S. 256. „„Hier ist die erste augenscheinlichste objective Gültigkeit der ersten Gründe und Gesetze der Erkenntniß sichtbar. Die Vorstellungen, nicht bloß sofern sie Vorstellungen, sondern sofern sie Objecte sind, müssen ihnen gemäß sein.""

„etwas Ungereimtes zugeben muß, da ihm selbst die Er„fahrung widerspricht. ... In einerlei Fällen wird nie„mand diesen Satz zugleich gelten und nicht gelten lassen, „weil er sonst den Satz des Widerspruchs wider sich hat, „vermöge dessen etwas nicht zugleich sein, und auch nicht „sein kann (§. 10. Met.)".

Ich bin also weit entfernt, den Satz des zur. Grundes für ein bloß formales Princip zu halten, daß ich vielmehr bewiesen habe, er könne ganz und gar kein allgemein wahres, auch nicht formales Princip der Erkenntniß sein, wofern er nicht ein transscendentales ist. Seine allgemeine Wahrheit als formales Princip der Erkenntniß folgt erst aus seiner Wahrheit als allgemeines transscendentales." ...

Weiter bemerkt Eberhard S. 197. f. gegen Kant:

„Begreift nicht Alles ein jedes Ding? Wie kann das jemand in der Welt zweifelhaft sein ...? da ich (S. 244.) ... ausdrücklich sage: „„„Wir gingen von dem Satz aus: alles Mögliche hat seinen zur. Grund."" ... Bd. II. St. 4. S. 469. §. 17. ... „„„Das allgemeinste Merkmahl aller Dinge ist ihre Möglichkeit. Was aus dem Begriffe dieses Merkmahls folgt, muß also von jedem einzelnen Dinge gelten, und wenn daraus folgt, daß alle Dinge einen Grund haben müssen: so muß ich diese Wahrheit auf jedes Ding anwenden können, es muß einen Grund haben."" Nun sind hier alle Ausdrücke beisammen; ich sage: alles Mögliche, ich sage: alle Dinge, ich sage: jedes Ding. ... Ich gehe mit ihm von der unter uns gemeinschaftlichen Wahrheit aus: daß der Satz des Widerspruchs ein transscendentales Princip sei; ich beweise daraus den Satz des zureichenden Grundes, konnte ich den also als ein bloß formales Princip bewiesen haben, konnte ich seine transscendentale Gültigkeit haben erschleichen wollen, da ich sie ausdrücklich auf die transscendentale Gültigkeit des Satzes baue, aus dem ich ihn beweise?" ... S. 202. „Eben darum also, weil aus der Voraussetzung: daß etwas ohne zureichenden Grund sein könne, etwas Widersprechendes folgt, muß die Voraussetzung falsch und ihr Gegentheil wahr sein. ... Das ist ja gerade den Regeln der bedingten Vernunftschlüsse modi tollentis gemäß, daß man von der Ungereimtheit des Letztern (consequens) auf die Ungereimtheit des Erstern (antecedens) schließt."

In ähnlicher Weise hatte J. G. Maaß gegen Kant bemerkt (ebendas. Bd. III. S. 183. f.):

„Das formelle Princip setzt das materielle voraus. Daß jeder Satz einen Grund haben müsse, ist nur wahr, wofern überhaupt kein Ding ohne Grund sein kann. ... Könnte überhaupt ein Ding ohne Grund sein, so könnte es auch ein Satz, sofern er ein wirkliches Urtheil ist; indem sich das Gegentheil aus dem Eigenthümlichen eines Urtheils auf keine Weise darthun läßt. ... Auch seine Wahrheit ist Etwas, und kann nicht ohne Grund sein. Könnte es aber überhaupt grundlose Dinge geben, so könnte auch die Wahrheit eines Satzes ohne Grund sein. ... Alles heißt: alles Mögliche, und begreift sowohl jedes Ding, als jedes Urtheil. Das Philos. Magaz. hat ja ausdrücklich behauptet, ... daß der Satz des zur. Grundes ein formales Princip der Erkenntniß sei, weil es ein transscendentales ist, daß die Urtheile müssen ihren Grund haben, weil alles Mögliche seinen Grund hat."

Alle formalen Gesetze müssen sich am Ende auf die unserem Geiste wesentliche Form der Denkthätigkeit, somit auf eine Denknothwendigkeit gründen, die an sich selbst schon ein Gegenstand und Inhalt ist, und deren nächster Ausdruck eben das Gesetz des Nichtwiderspruchs ist; nun dringt sich aber die Frage auf: Worauf gründet sich denn diese Denknothwendigkeit? Muß sie nicht am Ende in einem unbedingten Sein gegründet sein, das der Grund alles Möglichen und Wirklichen ist, eben deshalb aber nicht selbst auch wieder einen Grund haben kann, so daß man also doch nicht mit Eberhard sagen könnte: „Alles hat seinen Grund" (vgl. oben §. 9. S. 190. ff.)? Und dann, wie kann neben der in diesem Sein gegründeten Denknothwendigkeit noch eine Denkwillkühr bestehen? Jene erste Frage brachte auch Kant hiebei in Anregung, indem er (a. a. O. S. 23. f.) einwendet:

„Viertens ist der Satz selber, in der unbeschränkten Allgemeinheit, wie er da steht, wenn er von Sachen gelten soll, offenbar falsch; denn nach demselben würde es schlechterdings

nichts Unbedingtes geben; dieser Ungemächlichkeit aber dadurch ausweichen zu wollen, daß man vom Urwesen sagt, es habe zwar auch einen Grund seines Daseins, aber der liege in ihm selber, ist ein Widerspruch: weil der Grund des Daseins eines Dinges, als Realgrund, jederzeit von diesem Ding unterschieden sein [?], und dieses alsdann nothwendig von einem andern abhängig gedacht werden muß. Von einem Satze kann ich wol sagen, er habe den Grund (den logischen) seiner Wahrheit in sich selbst, weil der Begriff des Subjects etwas Anderes, als der des Prädicats ist, und von diesem den Grund enthalten kann; dagegen, wenn ich von dem Dasein eines Dinges keinen andern Grund anzunehmen erlaube, als dieses Ding selber, so will ich damit sagen, es habe weiter keinen realen Grund."

Darauf konnte nun zwar erwiedert werden, die Annahme, der Grund des Daseins eines Dinges oder Wesens, d. h. der Realgrund desselben, müsse jederzeit von diesem Ding oder Wesen verschieden sein, sei eine ganz willkührliche Annahme, da z. B. die Thätigkeitsweise eines Seienden auch ein Ding ist, und dieses Ding allerdings seinen Grund in dem eigenen Wesen des Seienden haben kann, und keineswegs außerhalb desselben; weßhalb denn auch Maaß (in Eberhard's philos. Mag. III. S. 193.) ihn fragte:

„Der Grund des Daseins eines Dinges müsse von diesem Dinge selbst verschieden sein. Was heißt das ...? Soll es heißen: der Grund der Wirklichkeit eines Dinges müsse eine von dem letztern verschiedene Substanz sein? Dann ist es weiter nichts, als eine Behauptung, die das als widerlegt voraussetzt, was erst widerlegt werden soll. Es sollte ja eben erst gezeigt werden, daß kein Ding den Grund seines Daseins in sich selbst haben könne, daß dieser also jederzeit in einer andern Substanz angetroffen werden müsse. Soll die Behauptung aber nur so viel sagen: Der Grund von dem Dasein eines Dinges müsse von diesem Dinge, sofern es wirklich ist,

oder von seiner Wirklichkeit selbst, verschieden sein; so ist das allerdings richtig, aber dann auch bei dem unbedingten Urwesen der Fall; denn der Grund seiner Wirklichkeit liegt in seiner Möglichkeit [?], also in etwas von der erstern Verschiedenem. Man kann also gar wohl den Satz des zureichenden Grundes in seiner unbegrenzten Allgemeinheit gelten lassen, und daneben ohne Widerspruch ein Wesen annehmen, das den Grund seines Daseins in sich selbst hat; das also dem Satze des zur. Grundes nicht entgegen, und doch unabhängig und unbedingt ist."

Allein wenn bei irgend einem Existirenden die Möglichkeit der Grund seiner Wirklichkeit wäre, obwol die Möglichkeit nie der zureichende Grund einer Wirklichkeit ist, sondern außer ihr immer noch etwas Anderes hinzukommen muß, wie z. B. hier die Bestimmtheit des eigenen Wesens, so müßte dann die Frage entstehen: Was ist denn der Grund dieser Möglichkeit? Könnte von dieser wieder ein Grund angegeben werden, als etwa die Widerspruchslosigkeit, so wäre damit die Frage nur weiter hinausgerückt; denn es könnte auch bei diesem Grund wieder nach einem von ihm verschiedenen Grunde gefragt werden, und so fort in's Endlose, d. h. „das Gesetz: alles hat seinen Grund", würde in sein Gegentheil umschlagen, weil dann nichts einen eigentlichen Grund hätte. Bleibt man aber bei einem Letzten stehen, das keinen von ihm selbst verschiedenen Grund mehr hat, nämlich bei der Bestimmtheit seines eigenen Wesens, so kann man auch nicht sagen: „alles hat seinen Grund", sobald der Grund ein von dem Begründeten Verschiedenes sein soll; und deshalb wol unterschied Schelling nicht nur Gott, sofern er existirt, von dem Grund dieser seiner Existenz, sondern sprach auch von einem Urgrund, den er vielmehr geradezu den Ungrund

nannte *). Warum soll man aber nicht sagen können: Das Wesen des Unbedingten ruht in der Bestimmtheit seiner eigenen Natur, diese also in sich selbst? Giebt man dieses zu, so kann man allerdings das Gesetz auch allgemein ausdrücken: alles hat seinen Grund, nämlich entweder außer ihm, oder in ihm selber. Soll aber unter dem Grund etwas von dem Gegründeten Verschiedenes verstanden werden, so muß man es auf das Entstandene oder doch Existirende beschränken, und sagen: „alles Existirende hat seinen Grund". Diese objective Anwendung des Gesetzes auf den letzten Grund alles Existirenden mußte auch Kant zugeben, oder seine Kritik der reinen Vernunft, seine Annahme von Dingen an sich, die dem Erscheinenden zu Grunde liegen, ja schon von Begriffen und Gesetzen, die unabhängig von aller Erfahrung a priori im Gemüthe vorhanden sind, u. s. w., verlor allen Sinn, und er gab sie im Grund auch zu schon in dem oben S. 191. erwähnten Satze (Krit. d. r. V. S. 643. vgl. 612. 632.):

---

*) Schelling, Philos. Schriften. I. 1809. S. 412. „Das Ewige muß deswegen unmittelbar und so wie es in sich selbst ist, auch Grund sein. Das, wovon es durch sein Wesen Grund ist, ist in so fern ein Abhängiges und nach der Ansicht der Immanenz auch ein in ihm Begriffenes." S. 429. f. „Da nichts vor oder außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Das sagen alle Philosophen; aber sie reden von diesem Grund als einem bloßen Begriff, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen. ... Er ist die Natur — in Gott. ... Gott hat in sich einen innern Grund seiner Existenz, der in so fern ihm als Existirenden vorangeht." S. 497. „Es muß vor allem Grund und vor allem Existirenden, also überhaupt vor aller Dualität, ein Wesen sein; wie

„Es ist etwas überaus Merkwürdiges, daß, wenn man voraussetzt, etwas existire, man der Folgerung nicht Umgang haben kann, daß auch irgend etwas nothwendiger Weise existire.“

Nun muß aber Jeder wenigstens die Existenz seines eigenen Denkens voraussetzen, folglich auch zugeben, daß jedem Gedachten als entstandener Wirkung eine Denkthätigkeit als wirkende Ursache, dieser aber, weil sie weder an dem Nichts haften, noch aus Nichts entstanden sein kann, ein nothwendiges Sein als immanenter Urgrund zu Grunde liegen muß. Wenn wir daher schon von einer unserem innern Sinne unmittelbar gegenwärtigen Existenz und Wirkung ausgehen, so können wir doch von ihr aus auf eine nicht sinnlich wahrgenommene Ursache und weiterhin auf ein hervorbringendes Ursein als etwas in dem Begriff jener Existenz und Wirkung schon Enthaltenes schließen.

Nun könnte man, was Kant betrifft, sagen, derselbe schwäche sein Zugeständniß nicht nur durch den Zusatz (S. 643.): „Auf diesem ganz natürlichen (ob zwar darum noch nicht sichern) Schlusse beruhete das kosmologische Argument“; sondern auch durch den Zusammenhang, in welchem er (S. 637.) sagt, es befinde sich in dem kosmologischen Argument

„der transscendentale Grundsatz, vom Zufälligen auf eine Ursache zu schließen, welcher nur in der Sinnenwelt von Bedeutung ist, außerhalb derselben aber auch nicht einmahl einen Sinn hat. Denn der bloß intellectuelle Begriff des Zufälligen

---

können wir es anders nennen, als den Urgrund oder vielmehr Ungrund?“ — Ob die nähern Bestimmungen, welche Schelling seinem Grund und Urgrund oder Ungrund giebt, stichhaltig sind, ist eine andere Frage, und gehört noch nicht hieher.

kann gar keinen synthetischen [?] Satz, wie den der Causalität hervorbringen, und der Grundsatz des letztern hat gar keine Bedeutung und kein Merkmahl seines Gebrauchs, als nur in der Sinnenwelt; hier aber sollte er gerade dazu dienen, um über die Sinnenwelt hinauszukommen;"

wie er denn auch im vorliegenden Fall („Ueber eine Entdeckung" ꝛc. S. 24. f.) ganz allgemein hinzusetzte:

„Die Behauptung der Kritik steht immer fest: daß keine Kategorie die mindeste Erkenntniß enthalte, oder hervorbringen könne, wenn ihr nicht eine correspondirende Anschauung, die für uns Menschen immer sinnlich ist, gegeben werden kann, mithin mit ihrem Gebrauch in Absicht auf theoretische Erkenntniß der Dinge niemahls über die Grenze aller möglichen Erfahrung hinausreichen könne."

Allein gerade umgekehrt, solche Versicherungen über den auf die Sinnenwelt beschränkten Gebrauch der Kategorien und damit zusammenhängenden Grundsätze des Verstandes, welche dann doch Bedingungen der Erfahrung sein, diese erst möglich machen sollen, hatten ja gar keinen Sinn, widersprachen vielmehr sich selbst vollkommen; denn eben mit ihnen befand er sich vielmehr schon außerhalb dieses Gebietes der Sinnenwelt. Dies ward denn auch gleich Anfangs häufig genug, und so auch noch von Hegel, und neuerdings von Ulrici, gegen ihn geltend gemacht. So sagt z. B. Hegel (Vorlesungen üb. die Philos. d. Relig. II. 1832. S. 377. f.):

„Das Eine, was hier behauptet wird, ist die bekannte Kantische Hauptlehre, von der Unstatthaftigkeit, mit dem Denken über das Sinnliche hinauszugehen, und von der Beschränktheit des Gebrauchs und der Bedeutung der Denkbestimmungen auf die Sinnenwelt. ... Was aber darüber zu sagen ist, läßt sich in die Frage zusammenfassen, wenn das Denken nicht über die Sinnenwelt hinauskommen soll, so wäre im Gegentheil vor Allem begreiflich zu machen, wie das Denken in die Sin-

nenwelt hereinkomme? Das Andere ... iſt, daß der intellectuelle Begriff vom Zufälligen keinen ſynthetiſchen Satz, wie den der Cauſalität, hervorbringen könne. In der That iſt es die intellectuelle Beſtimmung der Zufälligkeit, unter welcher dieſe zeitliche, dem Wahrnehmen vorliegende Welt gefaßt wird, und mit dieſer Beſtimmung ſelbſt, als einer intellectuellen, iſt das Denken ſelbſt ſchon über die Sinnenwelt als ſolche hinausgegangen, und hat ſich in eine andere Sphäre verſetzt, ohne nöthig zu haben, erſt hintennach durch die weitere Beſtimmung der Cauſalität über die Sinnenwelt hinauskommen zu wollen;"

womit im Grunde auch geltend gemacht war, daß das Cauſalitätsgeſetz kein im Kantſchen Sinne ſynthetiſcher, ſondern vielmehr analytiſcher, im Begriff des Zufälligen, ſo wie auch des Entſtandenen und Gewirkten liegender Satz iſt; weßhalb auch Hegel fortfährt:

„In der That aber iſt von dem Endlichen zu zeigen, daß es durch ſich ſelbſt, — durch das, was es ſein ſoll, durch ſeinen Inhalt ſelbſt zum Anderen ſeiner, zum Unendlichen ſich hinüberbewege";

und dann anderwärts (Encyklopädie der philoſ. Wiſſ. I. 1840. §. 42. S. 93.):

„Ob nun ſchon die Kategorien (wie z. B. Einheit, Urſache und Wirkung u. ſ. w.) dem Denken als ſolchem zukommen, ſo folgt daraus keineswegs, daß dieſelben deshalb bloß ein Unſriges und nicht auch Beſtimmungen der Gegenſtände ſelbſt wären. ... Nach dem Inhalt dieſes ſubjectiven Idealismus iſt in der That nicht die Hand umzukehren." §. 43. S. 94. „Von den Kategorien zu behaupten, daß dieſelben für ſich leer ſeien, iſt in ſo fern unbegründet, als dieſelben jedenfalls daran, daß ſie beſtimmt ſind, ihren Inhalt haben. Nun iſt zwar der Inhalt der Kategorien allerdings nicht ein ſinnlich wahrnehmbarer, nicht ein räumlich zeitlicher, allein dies iſt nicht als ein Mangel, ſondern vielmehr als ein Vorzug derſelben zu betrachten." — §. 45. S. 97. „An dieſem ſubjectiven Idealismus, wonach dasjenige, was den Inhalt unſeres Bewußtſeins

bildet, ein nur Unſriges iſt, hat das unbefangene Bewußtſein mit Recht Anſtoß genommen. Das wahre Verhältniß iſt in der That dieſes, daß die Dinge, von denen wir unmittelbar wiſſen, nicht nur für uns, ſondern an ſich bloße Erſcheinungen ſind, und daß dieſes die eigne Beſtimmung der hiemit endlichen Dinge iſt, den Grund ihres Seins nicht in ſich ſelbſt, ſondern in der allgemeinen göttlichen Idee zu haben. Dieſe Auffaſſung der Dinge iſt dann gleichfalls als Idealismus, jedoch im Unterſchied von jenem ſubjectiven Idealismus der kritiſchen Philoſophie als abſoluter Idealismus zu bezeichnen, welcher ... der Sache nach ſo wenig bloß als ein Eigenthum der Philoſophie zu betrachten iſt, daß derſelbe vielmehr die Grundlage alles religiöſen Bewußtſeins bildet." — §. 50. S. 107. „Weil der Menſch denkend iſt, wird es eben ſo wenig der geſunde Menſchenverſtand, als die Philoſophie ſich je nehmen laſſen, von und aus der empiriſchen Weltanſchauung ſich zu Gott zu erheben. Dieſes Erheben hat nichts Anderes zu ſeiner Grundlage, als die denkende, nicht bloß ſinnliche, thieriſche Betrachtung der Welt. ... Die ſogenannten Beweiſe vom Daſein Gottes ſind nur als die Beſchreibungen und Analyſen des Ganges des Geiſtes in ſich anzuſehen, der ein denkender iſt, und das Sinnliche denkt. Das Erheben des Denkens über das Sinnliche, das Hinausgehen deſſelben über das Endliche zum Unendlichen, der Sprung, der mit Abbrechung der Reihen des Sinnlichen in's Ueberſinnliche gemacht werde, alles dieſes iſt das Denken ſelbſt, dies Uebergehen iſt nur Denken. Wenn ſolcher Uebergang nicht gemacht werden ſoll, ſo heißt dies, es ſoll nicht gedacht werden. In der That machen die Thiere ſolchen Uebergang nicht; ſie bleiben bei der ſinnlichen Empfindung und Anſchauung ſtehen; ſie haben deswegen keine Religion." ... S. 108. f. „Darin, daß die Welt zufällig iſt, liegt es ſelbſt, daß ſie nur ein Fallendes, Erſcheinendes, an und für ſich Nichtiges iſt. Der Sinn der Erhebung des Geiſtes iſt, daß der Welt zwar Sein zukomme, das aber nur Schein iſt, nicht das wahrhafte Sein, nicht abſolute Wahrheit, daß

diese vielmehr jenseits jener Erscheinung nur in Gott ist, Gott nur das wahrhafte Sein ist. Indem diese Erhebung Uebergang und Vermittelung ist, so ist sie eben so sehr Aufheben des Uebergangs und der Vermittelung, denn das, wodurch Gott vermittelt scheinen könnte, die Welt, wird vielmehr für das Nichtige erklärt; nur die Nichtigkeit des Seins der Welt ist das Band der Erhebung, so daß das, was als das Vermittelnde ist, verschwindet, und damit in dieser Vermittelung selbst die Vermittelung aufgehoben wird."

Bemerkenswerth ist auch, wie Hegel den hieher gehörigen Einwürfen Jacobi's, von welchen schon oben S. 199. f. die Rede war, begegnet, indem er (S. 109.) unmittelbar fortfährt:

„Es ist vornehmlich jenes nur als affirmativ gefaßte Verhältniß zwischen zwei Seienden, an das sich Jacobi hält, indem er das Beweisen des Verstandes bekämpft; er macht demselben den gerechten Vorwurf, daß damit Bedingungen (die Welt) für das Unbedingte aufgesucht werden, daß das Unendliche (Gott) auf solche Weise als begründet und abhängig vorgestellt werde. Allein jene Erhebung, wie sie im Geiste ist, corrigirt selbst diesen Schein; ihr ganzer Gehalt vielmehr ist die Correction dieses Scheins. Aber diese wahrhafte Natur des wesentlichen Denkens, in der Vermittelung die Vermittelung selbst aufzuheben, hat Jacobi nicht erkannt, und daher fälschlich den richtigen Vorwurf, den er dem nur reflectirenden Verstande macht, für einen das Denken überhaupt, damit auch das vernünftige Denken treffenden Vorwurf gehalten."

Sehr treffend ist ferner die Bemerkung Hegel's (§. 52. S. 114.):

„Kant hat zwar die Vernunft als das Vermögen des Unbedingten aufgefaßt, wenn dieselbe indeß bloß auf die abstracte Identität reducirt wird, so liegt darin zugleich das Verzichten auf ihre Unbedingtheit, und die Vernunft ist dann in der That nichts Anderes, als leerer Verstand. ... Nun aber besteht

nach Kant die Thätigkeit der Vernunft ausdrücklich nur darin, den durch die Wahrnehmung gelieferten Stoff durch Anwendung der Kategorien zu systematisiren, d. h. in eine äußerliche Ordnung zu bringen, und ihr Princip ist dabei bloß das der Widerspruchslosigkeit."

Ferner a. a. O. §. 60. S. 120. f.

„Es ist darum die größte Inconsequenz, einerseits zuzugeben, daß der Verstand nur Erscheinungen erkennt, und andererseits dies Erkennen als etwas Absolutes zu behaupten, indem man sagt: das Erkennen könne nicht weiter, dies sei die natürliche, absolute Schranke des menschlichen Wissens. Die natürlichen Dinge sind beschränkt, und nur natürliche Dinge sind sie, in so fern sie nichts von ihrer allgemeinen Schranke wissen, in so fern ihre Bestimmtheit nur eine Schranke für uns ist, nicht für sie. Als Schranke, Mangel, wird etwas nur gewußt, ja empfunden, indem man zugleich darüber hinaus ist."

Die Belege dafür, daß der Kriticismus selbst über sich hinaus führe, und so namentlich selbst schon von dem Causalitätsgesetz einen nicht auf sinnliche Gegenstände beschränkten Gebrauch gemacht habe, hatten längst schon Andere gegeben. So hatte z. B. Flatt *) bemerkt, Kant behaupte in mehreren Stellen seiner Schriften, daß dem Menschen als einem Ding an sich selbst Causalität (durch Vernunft) zu-

*) Fragmentar. Beiträge. 1788. S. 68., wo er sich auf Kant's Prolegom. 1783. S. 153. f. beruft. Hier sagt nämlich Kant: „Wir haben in uns ein Vermögen, welches nicht nur mit seinen subjectiv bestimmenden Gründen, welche die Naturursachen seiner Handlungen sind, in Verknüpfung steht, und [in] so fern das Vermögen eines Wesens ist, das selbst zu den Erscheinungen gehört, sondern auch auf objective Gründe, die bloß Ideen sind, bezogen wird, sofern sie dieses Vermögen bestimmen können, welche Ver-

komme; dann auch den Außendingen und dem Urwesen *). Dagegen ward zwar von dem Recensenten in der Allgem.

---

knüpfung durch Sollen ausgedrückt wird. Dieses Vermögen heißt Vernunft, und sofern wir ein Wesen (den Menschen) lediglich nach dieser objectiv bestimmbaren Vernunft betrachten, kann es nicht als ein Sinnenwesen betrachtet werden, sondern die gedachte Eigenschaft ist die Eigenschaft eines Dinges an sich selbst", u. s. w. — S. 149. beruft er sich auch auf Krit. 1ste Aufl. S. 809. ff. 2te [u. 4te] Aufl. S. 837. ff.

*) Fragm. Beitr. S. 73. 149., wo sich berufen wird 1) auf die Worte (Krit. d. r. V. 1ste Aufl. 1781. S. 372.): „Nun kann man zwar einräumen: daß von unsern äußern Anschauungen etwas, was im transscendentalen Verstande außer uns sein mag, die Ursache sei, aber dieses ist nicht der Gegenstand, den wir unter den Vorstellungen der Materie und körperlichen Dinge verstehen; denn diese sind lediglich Erscheinungen, d. i. bloße Vorstellungsarten, die sich jederzeit nur in uns befinden, und deren Wirklichkeit auf dem unmittelbaren Bewußtsein eben so, wie das Bewußtsein meiner eigenen Gedanken, beruht. Der transscendentale Gegenstand ist, sowohl in Ansehung der innern, als der äußern Anschauung, gleich unbekannt." 2) Auf Prolegom. S. 177., wo Kant sagt: „Wenn man uns nur anfangs (wie es auch Hume in der Person des Philo gegen den Kleanth in seinen Dialogen thut) als eine nothwendige Hypothese den deistischen Begriff des Urwesens einräumt, in welchem man sich das Urwesen durch lauter ontologische Prädicate der Substanz, Ursache ꝛc. denkt (welches man thun muß" [von Kant selbst unterstrichen], „weil die Vernunft in der Sinnenwelt durch lauter Bedingungen, die immer wiederum bedingt sind, getrieben, ohne das gar keine Befriedigung haben kann, und welches man auch füglich thun kann" [von

Literaturzeitung v. Jan. 1789 S. 20. f. eingewendet, Flatt's Einwürfe lassen sich auf unrichtig gefaßte Begriffe

---

Kant unterstrichen], „ohne in den Anthropomorphism zu gerathen, der das Prädicat aus der Sinnenwelt auf ein von der Welt ganz unterschiedenes Wesen überträgt, indem jene Prädicate bloße Kategorien sind, die zwar keinen bestimmten, aber auch eben dadurch keinen auf Bedingungen der Sinnlichkeit eingeschränkten Begriff desselben geben): so kann uns nichts hindern, von diesem Wesen eine Causalität durch Vernunft" [von Kant unterstrichen] „in Ansehung der Welt zu prädiciren, und so zum Theismus überzuschreiten, ohne eben genöthigt zu sein, ihm diese Vernunft an ihm selbst, als eine ihm anklebende Eigenschaft, beizulegen. Denn, was das Erste betrifft, so ist es der einzige mögliche Weg, den Gebrauch der Vernunft, in Ansehung aller möglichen Erfahrung, in der Sinnenwelt durchgängig mit sich einstimmig auf den höchsten Grad zu treiben, wenn man selbst wiederum eine höchste Vernunft als eine Ursache aller Verknüpfungen in der Welt annimmt: ein solches Princip muß ihr durchgängig vortheilhaft sein, kann ihr aber nirgend in ihrem Naturgebrauche schaden. Zweitens aber wird dadurch doch die Vernunft nicht als Eigenschaft auf das Urwesen an sich selbst übertragen, sondern nur auf das Verhältniß desselben zur Sinnenwelt, und also der Anthropomorphism gänzlich vermieden. Denn hier wird nur die Ursache der Vernunftform betrachtet, die in der Welt allenthalben angetroffen wird, und dem höchsten Wesen, sofern es den Grund dieser Vernunftform in der Welt enthält, zwar Vernunftform beigelegt, aber nur nach der Analogie, d. i. sofern dieser Ausdruck nur das Verhältniß anzeigt, was die uns unbekannte oberste Ursache zur Welt hat, um darin alles im höchsten Grade vernunftmäßig zu bestimmen."

von Erscheinung und Ding an sich zurückführen. „Das Ding an sich", sagt er S. 22., „ist das Subject, das von allen bloßen Prädicaten, als welche allein in der Vorstellung vorkommen können, verschieden ist. Aber die Vorstellung eines Dinges an sich selbst ist die Vorstellung eines Subjects durch kein in der Vorstellung vorkommendes Prädicat." Allein Flatt konnte hierauf erwiedern, dieser Begriff von einem Ding an sich sei ein innerer Widerspruch, und überdies nicht der Kant'sche, und gehöre nicht hieher. Wirklich bemerkte er auch (in Eberhard's Magaz. Bd. 2. S. 388.) unter Anderem:

„Jener Begriff kann auch (vgl. Ulrich's Inst. Log. et Met. S. 291. 236. Schmid's Wörterbuch, 2te Aufl. S. 136. Jakob's Metaph. S. 78.) so bestimmt werden, daß die Frage: Welche von den Prädicaten, die in unserer Vorstellung vorkommen, können einem Ding an sich beigelegt werden? allerdings aufgeworfen und beantwortet werden kann. Und so muß er bestimmt werden, wenn die von Kant selbst in der Moral und Moraltheologie gemachte Anwendung der Begriffe von Ursache ꝛc. auf Dinge an sich möglich, und wenn es wahr sein soll, was Kant in einer Stelle, in welcher man eine Erklärung zu suchen vorzüglich berechtigt ist (Bemerk. bei D. Jakob's Prüfung [der Mendelssohn'schen Morgenstunden] u. s. w. S. LIX.), ausdrücklich behauptet, daß Verstand, Wille, Seligkeit ꝛc. Eigenschaften der Dinge an sich seien."

Allein dies war nicht alles; Flatt konnte sich auch auf solche von ihm gemachte Einwendungen gegen Kant's Causalitätstheorie berufen, welche von der Bestimmung jener Begriffe von Erscheinung und Ding an sich unabhängig waren, und als solche nannte er (S. 385.) die in s. fragm. Beitr. S. 112 — 118. 122. f. 126 — 136. 163 — 172. gemachten Einwürfe. So hatte Kant die uneingeschränkte

Gültigkeit des Satzes des Widerspruchs behauptet, und z. B. (Prolegom. 1783. S. 26. f.) gesagt:

„Es giebt synthetische Urtheile a posteriori, deren Ursprung empirisch ist; aber es giebt auch deren, die a priori gewiß sind, und die aus reinem Verstand und Vernunft entspringen. Beide kommen darin überein, daß sie nach dem Grundsatz der Analysis, nämlich dem Satze des Widerspruchs, allein nimmer entspringen können; sie erfordern noch ein ganz anderes Princip, ob sie zwar aus jedem Grundsatze, welcher er auch sei, jederzeit dem Satze des Widerspruchs gemäß abgeleitet werden müssen; denn nichts darf diesem Grundsatz zuwider sein, obgleich eben nicht alles daraus abgeleitet werden kann."

Nun fragt sich aber, mit welchem Recht konnte Kant diesem Grundsatz solche Allgemeinheit und Nothwendigkeit, auch abgesehen von seiner Anwendung auf die Erfahrung, zuschreiben, wenn der Grund dieses Princips, das ihm seiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit wegen nicht aus der Erfahrung abstrahirt sein konnte, nicht in einer mit dem Denken selbst gegebenen Nothwendigkeit lag, folglich von dem Satze des Grundes ein realer und transscendenter Gebrauch gemacht wurde? Auch Flatt bemerkte daher (S. 112. f.):

„Ich sehe auch nicht ein, woher Kant die allgemeine Nothwendigkeit, dem Grundsatz des Widerspruchs gemäß zu urtheilen (den er doch als unabhängig von der Erfahrung betrachtet), ableiten kann, wenn er nicht annimmt, daß entweder dieser Grundsatz selbst, oder ein auf denselben nothwendig hinführendes Denkgesetz, unserer Seele, sofern sie ein vernünftiges Wesen ist, eingepflanzt sei. Ueberhaupt scheinen mir die Einwürfe, die Kant (Krit. 2te Aufl. S. 167. f.) dem Präformationssystem der reinen Vernunft entgegenstellt, wenn sie als gültig vorausgesetzt werden, zur Bestreitung der subjectiven Nothwendigkeit und der objectiven Gültigkeit des Satzes vom Wider-

spruch eben so gut anwendbar zu sein, als zur Bestreitung dessen, was Kant zu widerlegen die Absicht hat."

Nur muß man unter jener Einpflanzung nicht nothwendig eine ein- für allemahl geschehene und der Substanz des Bedingten einverleibte verstehen; sie könnte, wenn eine solche widersprechend wäre, auch als eine Folge des fortwährenden Zusammenhangs des bedingten denkenden Wesens mit dem unbedingten gefaßt werden; daher denn jedenfalls eine Befugniß da ist, von den allgemeinen subjectiven Denkgesetzen einen objectiven Gebrauch zu machen, den sich auch Kant im Grund allenthalben erlaubte; weßhalb Flatt S. 132. f. bemerken konnte:

„So findet sich, deucht mir, die Voraussetzung, auf welcher die Ableitung objectiv gültiger Grundsätze von subjectiv nothwendigen Denkgesetzen beruht, auch in Kant's Grundsätzen versteckt. ... Aber selbst die Voraussetzung des allgemeinsten Grundsatzes der Causalität, oder die Nothwendigkeit des Gesetzes, von welchem derselbe abgeleitet werden kann, scheint mir bei einigen seiner Behauptungen, und gerade bei solchen, die man nicht wol zu den außerwesentlichen rechnen kann, nothwendig zum Grunde zu liegen. Denn ich sehe z. B. nicht ein, wie er in seiner Deduction des Grundsatzes: alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung, S. 238. (Krit. 2te Aufl.) behaupten kann (vgl. Ulrich's Inst. Log. et Met. p. 324.), daß die subjective Folge der Apprehension von der objectiven Folge der Erscheinungen abgeleitet werden müsse, oder wie er (S. 245. ff.) daraus, daß eine Erscheinung der Zeitstelle nach als bestimmt angesehen wird, schließen kann, daß sie ihrem Dasein nach nothwendig durch etwas Anderes bestimmt sei, wenn er nicht das allgemeinste Princip der Zufälligkeit oder des zureichenden Grundes, dessen Allgemeinheit er nicht einräumt, voraussetzt."

Dahin gehört denn auch die Bemerkung in Schulze's „Aenesidemus" 1792. S. 153. f.:

„Die Vernunftkritik beweist ... auch den Satz: Die nothwendigen synthetischen Urtheile rühren vom Gemüth und von dessen a priori bestimmter Handlungsweise her; entweder durch einen Gebrauch des Princips der Causalität, der mit ihren eigenen Grundsätzen über die Anwendbarkeit der Kategorien streitet, oder sie beweist ihn ihren eigenen Principien gemäß ganz und gar nicht. ... Soll nach der Vernunftkritik das Gemüth als ein Ding an sich die Quelle der nothwendigen synthetischen Urtheile und der dazu gehörigen Vorstellungen sein, soll ihm an und für sich genommen und unabhängig von der Art und Weise, wie wir uns dasselbe vorstellen, oder realiter und objectiv das Prädicat der Verursachung gewisser Theile in unserer Erkenntniß zukommen: so würde dies freilich der gewöhnlichen Denkart, nach welcher das reale Dasein von Etwas auch das reale Dasein von etwas Anderem, das von jenem der Grund ist, voraussetzt, und jenes nur in so ferne durch dieses, als es auch etwas realiter Existirendes ausmacht, begreiflich ist, angemessen sein: daher es auch wol gekommen ist, daß viele Anhänger des kritischen Systems unter dem Subject der Vorstellungen ein reales und wirkliches Ding verstehen, dem sie in Rücksicht auf das Dasein der nothwendigen Vorstellungen und Urtheile in uns das erkennbare Prädicat der Verursachung beilegen." S. 167. f. „Aus einigen Stellen der Vernunftkritik und besonders aus den Prolegomenen (§. 46.) muß man jedoch schließen, daß der Stifter der kritischen Philosophie unter dem Subject der Vorstellungen, auch in wie fern es die Quelle des Nothwendigen in unserer Erkenntniß sein soll, nichts Anderes wolle verstanden wissen, als bloß eine transscendentale Idee, und demselben bloß in so ferne das Prädicat der denkbaren Causalität der nothwendigen synthetischen Urtheile in uns beilege. Ganz vorzüglich bestimmt und deutlich hat sich über diese Sache ... Reinhold in der Theorie des Vorstellungsvermögens (m. s. besonders S. 530. ff.) erklärt. ... Mit Recht läßt sich also von der Erklärung des Ursprungs und der Möglichkeit nothwendiger synthetischer Sätze, wie solche die Vernunftkritik gegeben und dem in ihr aufge-

stellten neuen System der Philosophie zum Grunde gelegt hat, Folgendes behaupten: a) Durch dieselbe hat uns die Vernunftkritik eine über alle Erfahrung hinausgehende Einsicht verschafft. Denn wie und auf welche Art Vorstellungen in uns *entstehen*, erfahren wir niemahls, sondern nur immer, daß sie *entstanden* und vorhanden sind. Die *Art ihres Ursprungs* läßt sich nur *denken* und schließen. ... c) In derselben schwingt sich der Verstand von etwas, so in der Erfahrung vorkommt, unmittelbar zum absoluten Subject der Veränderungen des innern Sinnes empor; steigt aber auch von diesem absoluten Subject sogleich wieder zur Bestimmung der *Möglichkeit* und der *Ursachen* desjenigen herab, was zur Erfahrung gehört. d) In derselben wird endlich eine Anwendung der Kategorien des Verstandes auf das Object einer Idee der Vernunft deswegen gemacht, weil sich allein unter dieser Anwendung die Möglichkeit von etwas, so zur Erfahrung unläugbar gehört, soll denken lassen."

Dann aber bemerkt Schulze ganz allgemein (im Aenesidemus) schon S. 137. f.:

„Der Verfasser der Vernunftkritik ... setzt also als ausgemacht voraus, daß jeder Theil der menschlichen Erkenntniß einen Realgrund habe, durch den er verursacht werde; und ohne diese Voraussetzung hat alles dasjenige keinen Sinn, was in der Vernunftkritik über den Ursprung der nothwendigen synthetischen Urtheile gesagt wird. Die Vernunftkritik giebt mithin die Auflösung des wichtigen Problems der theoretischen Philosophie: wie nämlich nothwendige synthetische Urtheile in uns möglich sind? dadurch, daß sie die Fragen: Ist das Wirkliche durch Gesetze der Causalität mit einander verknüpft, und sind besondere Ursachen vorhanden, aus welchen unsere Urtheile mit ihren Bestimmungen herrühren? *als bereits entschieden und ausgemacht voraussetzt*, und dieser Voraussetzung gemäß die Quelle der nothwendigen synthetischen Sätze aufsucht. Hume würde also von dem Verfasser der Vernunftkritik fordern, ihm erst Rede und Antwort darüber zu geben, mit welchem Recht bei der Grundlegung der kritischen Philosophie

eine Anwendung vom Satze der Causalität gemacht worden sei, und wie diese Philosophie gleich bei'm Anfang der Einrichtung ihres Systems dazu kommt, eine Begebenheit, nämlich das Dasein der nothwendigen synthetischen Sätze in uns, für die Wirkung von einer davon verschiedenen Ursache (diese mag übrigens bestehen, worin sie will) zu halten."

Waren aber

§. 17. die Einwürfe gegen das Causalitätsgesetz,

welche Hume und Andere gemacht hatten, durch Kant keineswegs widerlegt, vielmehr eben damit bestätigt worden, daß Kant zwar alle Realität der Erkenntniß von sinnlicher Anschauung abhängig gemacht, die Objecte derselben aber gleichwol für bloße Erscheinungen erklärt hatte, weil wir im Grunde bloß unsere subjective Affection anschauen, und die Dinge an sich uns unerkennbar bleiben: so sind nun diese Einwürfe, welche auch die ganze Metaphysik, ja die Philosophie überhaupt, treffen, vor allem einer nähern Prüfung zu unterwerfen.

Hume behauptet nämlich, daß dem Satz: was einen Anfang hat, müsse auch eine Ursache haben, keine Nothwendigkeit innewohne, daß es vielmehr wohl denkbar sei, daß ein Ding ohne alle Ursache zur Existenz komme. Er sagt *):

---

*) „David Hume, über die menschliche Natur", aus dem Engl. von L. H. Jakob. I. 1790. S. 163. f., von welchem Werk mir das Original („a treatise on human nature, being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects. London 1738 ss.) nicht zu Gebote stand. Freilich hatte er dies Werk noch bevor er die Universität verließ, entworfen, und später in seinen Essays für eine Jugendarbeit erklärt, und

„Daß alles, was anfängt zu sein, auch eine Ursache seines Daseins haben müsse, ... nimmt man gewöhnlich in allen Untersuchungen schon für zugestanden an, ohne davon einen Beweis zu geben oder zu fordern. Man setzt voraus, daß er sich auf Anschauung gründe, und daß er einer von denen Grundsätzen sei, welche, wenn sie auch mit dem Munde geläugnet werden, doch unmöglich von dem Menschen im Herzen ernstlich bezweifelt werden können. Wenn wir aber diesen Grundsatz ... prüfen, so können wir kein Merkmahl einer solchen intuitiven Gewißheit in demselben entdecken, sondern finden im Gegentheil, daß er von einer solchen Natur ist, welche jener Art der Ueberzeugung ganz fremd ist. ... Doch hier ist ein Argument, welches auf einmahl beweist, daß der ... Satz weder intuitiv, noch demonstrativ gewiß sein kann. Wir können nämlich die Nothwendigkeit einer Ursache bei jeder neuen Existenz oder neuen Modification niemahls beweisen, wenn wir nicht zugleich die Unmöglichkeit darthun, daß irgend ein Ding ohne erzeugendes Vermögen anfangen könne zu sein; und wenn der letztere Satz nicht bewiesen werden kann, so müssen wir auch an der Möglichkeit, je den erstern zu beweisen, verzweifeln. Daß nun der letztere Satz eines demonstrativen Beweises ganz unfähig sei, davon können wir uns überführen, wenn wir erwägen, daß, da alle verschiedenen Begriffe sich von einander trennen lassen, und die Begriffe von Ursache und Wirkung offenbar verschieden sind, daß es uns leicht sein müsse, eine Wir-

---

gewissermaßen zurückgenommen, indem er es in dem Inquiry concerning human understanding und in den folgenden Essays verändert und umgearbeitet von neuem herausgab, ja ausdrücklich protestirte gegen das Verfahren seiner Gegner, ihre Angriffe gegen ihn vorzugsweise auf jenes Jugendwerk zu gründen; allein Princip und Resultat sind in den beiden dasselbe, und die Jugendarbeit ist gerade in dem Punkt, der uns hier interessirt, gründlicher und umfassender, obgleich vielleicht dem Geschmack der Engländer weniger angepaßt. Vgl. Ulrici a. a. O. S. 165.

kung in dem einen Augenblick als nicht existirend, und in dem andern als existirend zu denken, ohne mit ihm den von ihm völlig verschiedenen Begriff einer Ursache oder eines productiven Vermögens zu verbinden. Die Trennung des Begriffes einer Ursache von dem Begriff eines Anfangs der Existenz ist also sehr wohl für die Einbildungskraft möglich; und folglich [?] ist auch die wirkliche Trennung der Objecte in so weit möglich, daß dieselbe nichts Widersprechendes oder Absurdes enthält; und die Möglichkeit davon kann also durch ein bloßes Raisonnement aus bloßen Begriffen nicht widerlegt werden; und ohne eine solche Widerlegung ist es unmöglich, die Nothwendigkeit einer Ursache zu beweisen."

Allein was für die Einbildungskraft möglich ist, ist es deshalb nicht auch für die Denkkraft; es ist aber schon oben S. 344. ff. 349. ff. 361. ff. gezeigt worden, daß für die Denkkraft der Begriff eines anfangenden Dinges auch den einer Ursache in sich schließt, so daß es allerdings widersprechend ist, irgend einen Anfang, ein Entstehen ohne eine zu Grund liegende Ursache zu denken; und Widersprechendes soll man ja auch nach Hume nicht zusammen denken können, wie er denn vorher S. 147. gesagt hatte: „Kein Mensch kann daran zweifeln, daß Sein und Nichtsein einander aufheben, und völlig unvertragsam und widersprechend sind." Deshalb mußte denn auch der Skeptiker Schulze *) einräumen:

„Der ursprüngliche und eigentliche Sinn des Princips der Causalität ist aber kein anderer, als folgender: Das Dasein eines Dinges, welches allererst in einer gewissen Zeit zu sein angefangen hat, ist für die Vernunft nur unter der Bedingung begreiflich, daß ein anderes Ding existirt, welches durch seine Kraft die

*) Kritik der theoretischen Philosophie von Gottlob Ernst Schulze. II. Hamburg 1801. S. 492.

Existenz von jenem, und auch alle Bestimmungen an demselben nothwendig macht. In diesem Sinne genommen, ist nun jener Satz ein analytischer Satz. Die Vernunft begreift nämlich bloß das Nothwendige. Das Entstandene ist aber nur in so ferne nothwendig vorhanden, als, vermöge der Thätigkeit eines andern Dinges, dessen Existenz nicht ausbleiben, und dessen Bestimmung nicht anders sein konnte, als wie sie ist. Mithin liegt im Prädicate jenes Grundsatzes, daß nämlich jede Veränderung eine Ursache haben müsse, wodurch sie entstanden ist, nichts mehr, als was bereits in dem Begriff einer für die Vernunft begreiflichen Veränderung gedacht worden war."

Alles Anfangen oder Entstehen ist eine Bewegung oder ein Bewegtwerden, und setzt als solches, wie schon Aristoteles geltend machte, nothwendig ein Bewegendes, am Ende also ein erstes Bewegendes (*πρωτον κινουν*) *) voraus (*ὁθεν ἡ ἀρχη της κινησεως*) **); denn ohne dieses ginge dem Anfang der Bewegung ein Nichts oder Nicht-Etwas vorher, und ein Nichts kann weder bewegen, noch bewegt werden; dies wäre völlig widersprechend, folglich undenkbar und unmöglich, mithin ist das Gegentheil nothwendig, daß nämlich, wenn Bewegung ist, dieser ein Bewegendes und Bewegtes vorausgehen mußte, wie dem Gedachten und dem Denken ein Denkendes; und in so fern hat auch Ulrici die Sache im Wesentlichen getroffen, wenn er (a. a. O. I. S. 177.) gegen obigen Einwurf Hume's bemerkte:

„H. übersieht, daß der Begriff des Anfangs, eines anfangenden Dinges, allerdings den Begriff der Ursachlichkeit involvirt. Denn Anfangen drückt eine Thätigkeit, eine Bewegung aus; es ist begrifflich die Aufhebung des Nichtseins

*) Physicor. VIII, 5. vgl. oben S. 335. f.

**) Met. I, 3.

(Andersseins): das Ding, das anfängt zu sein, negirt damit entweder durch seine eigene oder durch die Thätigkeit eines Andern sein bisheriges Nichtsein. Ohne diese Thätigkeit oder ohne diese Bewegung des Uebergangs aus dem Nichtsein zum Sein läßt sich der Begriff des anfangenden Seins von dem des reinen, ruhigen, anfangslosen Seins durchaus nicht unterscheiden. Die Aufhebung des Nichtseins oder jene Bewegung des Uebergangs ist mithin die Ursache, das damit erst gesetzte Sein die Wirkung, d. h. jedes Ding, das anfängt, hat als solches seinem Begriffe nach seine Ursache an der sein Nichtsein aufhebenden Thätigkeit oder Bewegung: der bestrittene Satz ist mithin allerdings ein analytisches Urtheil a priori, schlechthin denknothwendig."

Anfangen drückt nicht nothwendig eine Thätigkeit oder Bewegung, wohl aber jeden Falls ein Bewegtwerden aus, und dieses setzt, wo nicht ein Thätiges, doch ein Bewegendes voraus, oder schließt es in sich; und in so ferne wäre der Satz allerdings analytisch; es fragt sich nur, wie wir zu dem Begriff des Anfangens oder Entstehens kommen; und in dieser Beziehung kann bemerkt werden, daß wir dazu wenigstens keiner äußern sinnlichen Erfahrung bedürfen, und auch keiner andern innern, die nicht schon mit dem Denken selbst gegeben wäre. Das Denken kömmt zum Begriff des Anfangs und Entstehens, indem es sich selbst zum Gegenstand macht, — Selbstbewußtsein wird, also nicht nur Gedachtes von Gedachtem und von Seiendem, dessen Repräsentant das Gedachte sein soll, sondern auch das Gedachte als Wirkung, von dem Denken, als der dasselbe hervorbringenden Thätigkeit oder Ursache, und diese wieder von dem ihr als Substrat zu Grund liegenden Sein unterscheidet, und auf diesem Wege mit Aristoteles (Phys. VIII, 5. s. oben S. 334. 377.) zu einem ersten Bewegenden, das aber selbst nicht mehr (von einem an-

dern) bewegt ist (*πρωτον κινουν ἀκινητον*), als wahrer Ursache, und nothwendiger Voraussetzung auch der Denkthätigkeit gelangt; weßhalb denn kein denkendes Wesen sie läugnen kann, ohne sich selbst aufzugeben; worauf selbst Locke aufmerksam machte *). Er berief sich darauf, daß

---

*) Essai philosophique concernant l'entendement humain, ... par M. Locke, traduit de l'Anglois par M. Coste. N. E. IV. Amsterd. 1758. 8. p. 150. s. (ed. 1735. 4. p. 512. s.) §. 2. C'est, je pense, une chose incontestable, que l'homme connoît clairement et certainement, qu'il existe et qu'il est quelqué chose. S'il y a quelqu'un qui en puisse douter, je déclare que ce n'est pas à lui que je parle, non plus que je ne voudrois pas disputer contre le pur Néant, et entreprendre de convaincre un Non-être qu'il est quelque chose. Que si quelqu'un veut pousser le Pyrrhonisme jusqu'à ce point que de nier sa propre existence (car d'en douter effectivement, il est clair qu'on ne sauroit le faire), je ne m'oppose point au plaisir qu'il a d'être un véritable Néant; qu'il jouisse de ce prétendu bonheur, jusqu'à ce que la faim ou quelqu'autre incommodité lui persuade le contraire. Je crois donc pouvoir poser cela comme une vérité, dont tous les hommes sont convaincus certainement en eux-mêmes, sans avoir la liberté d'en douter en aucune manière, que chacun connoit qu'il est quelque chose qui existe actuellement. §. 3. L'homme sait encore, par une connoissance de simple vue, que le pur Néant ne peut non plus produire un être réel, que le même Néant peut être égal à deux angles droits. S'il y a quelqu'un qui ne sache pas, que le Non-être, ou l'absence de tout Etre, ne peut pas être égal à deux Angles droits, il est impossible qu'il conçoive aucune des démonstrations d'Euclide. Et par conséquent, si nous

Jeder mit Gewißheit erkenne, und gar nicht in Abrede ziehen könne, daß er selbst existirt, aber zu existiren ange-

---

savons que quelque Etre réel existe, et que le Non-être ne sauroit produire aucun Etre, il est d'un évidence mathematique que quelque chose a existé de toute éternité; puisque ce qui n'est pas de toute éternité, a un commencement, et que tout ce qui a un commencement, doit avoir été produit par quelque autre chose. §. 4. Il est de la même évidence, que tout Etre qui tire son existence et son commencement d'un autre, tire aussi d'un autre tout ce qu'il a et tout ce qui lui appartient. On doit reconnoître, que toutes ses facultés lui viennent de la même source. Il faut donc que la source éternelle de tous les êtres, soit aussi la source et le principe de toutes leurs puissances ou facultés; de sorte que cet Etre éternel doit être aussi Tout-puissant. §. 5. Outre cela, l'homme trouve en lui-même de la perception et de la connoissance. Nous pouvons donc encore avancer d'un dégré, et nous assurer non-seulement que quelque Etre existe, mais encore, qu'il y a au Monde quelque Etre intelligent. Il faut donc dire l'une de ces deux choses, ou qu'il y a eu un temps auquel il n'y avoit aucun être intelligent, et auquel la connoissance a commencé à exister; ou bien qu'il y a eu un Etre intelligent de toute éternité. Si l'on dit qu'il y a eu un temps, auquel aucun être n'a eu aucune connoissance, et auquel l'Etre éternel étoit privé de toute intelligence, je replique, qu'il étoit donc impossible qu'une Connoissance existât jamais. Car il est aussi impossible, qu'une chose absolument destituée de connoissance et qui agit aveuglément et sans aucune perception, produise un être intelligent, qu'il est impossible qu'un triangle

fangen hat, und daß nichts, was zu exiſtiren angefangen hat, durch das Nichts hervorgebracht ſein kann, vielmehr

---

se fasse à-soi-même trois angles qui soient plus grands que deux droits. Et il est aussi contraire à l'idée de la matière privée de sentiment, qu'elle se produise à elle-même du sentiment, de la perception et de la connoissance, qu'il est contraire à l'idée d'un triangle, qu'il se fasse à lui-même des angles qui soient plus grands que deux droits. §. 6. Ainsi, par la considération de nous-mêmes, et de ce que nous trouvons infailliblement dans notre propre nature, la Raison nous conduit à la connoissance de cette vérité certaine et évidente, qu'il y a un Etre éternel, très-puissant et très-intelligent, quelque nom qu'on lui veuille donner, soit qu'on l'appelle Dieu ou autrement, il n'importe. Rien n'est plus évident; et en considérant bien cette idée, il sera aisé d'en déduire tous les autres Attributs que nous devons reconnoitre dans cette Etre éternel. Que s'il se trouvoit quelqu'un assez déraisonnable pour supposer, que l'homme est le seul être qui ait de la connoissance et de la sagesse, mais que néanmoins il a été formé par le hazard, et que c'est ce même principe aveugle et sans connoissance qui conduit tout le reste de l'Univers, je le prierai d'examiner à loisir cette censure tout-à-fait solide et pleine d'emphase que Ciceron fait (de Legibus, Lib. 2. [c. 7.]) quelque part contre ceux qui pourroient avoir une telle pensée: Quid [est] enim verius, dit ce sage Romain, quam neminem esse oportere tam stulte arrogantem, ut in se rationem, et mentem, putet inesse, in coelo, mundoque non putet? aut ut ea, quae vix summa ingenii ratione comprehendat, nulla ratione moveri putet? ... De ce que je viens de

alles Anfangende am Ende ein anfangsloses Wesen voraussetzt, das den Grund nicht nur der Existenz, sondern auch der Kräfte anderer Wesen in sich enthält, folglich nicht nur ewig, sondern auch höchst mächtig und verständig ist, ob man nun dieses anfangslose Wesen Gott oder sonst wie nennen wolle.

Gegen diesen Beweis wandte nun Hume ein, es gelte gegen ihn dasselbe, was gegen den von D. Clarke und Andern vorgebrachten, er setze nämlich das, was bewiesen werden soll (daß alles eine Ursache haben müsse), schon als erwiesen voraus. Gegen Jene hatte er (a. a. O. S. 166. f.) bemerkt:

„Jedes Ding, sagt man, muß eine Ursache haben; denn wenn ein Ding keine Ursache hätte, so würde es sich selbst hervorbringen, d. h. es würde existiren, ehe es existirte, welches unmöglich ist. Allein diesem Raisonnement fehlt alle Bündigkeit; denn es setzt voraus, daß, indem wir die Ursache läugnen, wir doch noch dasjenige annehmen, was wir ausdrücklich läugnen, nämlich daß überall eine Ursache da sein müsse, welche alsdann für das Object selbst genommen werden müßte; und dieses wäre ohne Zweifel ein offenbarer Widerspruch. Aber,

---

dire, il s'ensuit clairement, ce me semble, que nous avons une connoissance plus certaine de l'existence de Dieu que de quelque autre chose que ce soit que nos sens ne nous ayent pas découvert immédiatement. Je crois même pouvoir dire que nous connoissons plus certainement qu'il y a un Dieu, que nous ne connoissons qu'il y a quelque autre chose hors de nous. Quand je dis que nous connoissons, je veux dire que nous avons en notre pouvoir cette connoissance qui ne peut nous manquer, si nous y appliquons avec la même attention qu'à plusieurs autres recherches.

wenn ich sage, daß ein Ding hervorgebracht ist, oder, mich eigentlich auszudrücken, daß es die Existenz bekommen hat, ohne eine Ursache, so behaupte ich nicht, daß es selbst seine eigene Ursache sei; sondern im Gegentheil, indem ich alle äußern Ursachen ausschließe, so schließe ich um so mehr (a fortiori) das Ding selbst mit aus, welches sein Dasein erhalten hat. Ein Ding, das ganz und gar ohne Ursache existirt, kann unmöglich seine eigene Ursache sein; und wenn ihr behauptet, daß das Eine aus dem Andern folge, so setzt ihr den eigentlich streitigen Punkt voraus, und nehmet es schon für ausgemacht an, daß es ganz unmöglich sei, daß ein Ding jemahls anfangen könne zu sein, ohne eine Ursache zu haben, und daß wir, nach Ausschließung des einen Erzeugungsprincips, sogleich wieder zu einem andern unsere Zuflucht nehmen müßten."

Dann (S. 167.) gegen Locke sich wendend, es verhalte sich mit dessen Beweise gerade ebenso:

„Was ohne Ursache hervorgebracht ist, sagt man, ist durch Nichts hervorgebracht, oder mit andern Worten, hat Nichts zu seiner Ursache. Nun aber kann Nichts nie eine Ursache sein, eben so wenig, als es Etwas oder zwei rechten Winkeln gleich sein kann. Durch dieselbe unmittelbare Erkenntniß, vermöge welcher wir wahrnehmen, daß Nichts nicht zwei rechten Winkeln gleich sein kann, oder daß Nichts nicht Etwas ist, nehmen wir auch wahr, daß es nie eine Ursache sein kann; und folglich müssen wir wahrnehmen, daß jedes Ding eine reelle Ursache seiner Existenz haben muß. Ich glaube nicht nöthig zu haben, nach dem, was in dem Vorhergehenden gesagt ist, viele Worte anzuwenden, um die Schwäche dieses Arguments zu zeigen. Sie gründen sich alle auf denselben Trugschluß, und stammen alle von einerlei Wendung der Gedanken ab. Es ist genug, nur zu bemerken, daß, wenn wir alle Ursachen ausschließen, wir sie wirklich ausschließen, und weder Nichts, noch das Ding selbst als Ursache seiner Existenz setzen; und man kann daher keinen Beweis aus der Ungereimtheit dieser Voraussetzungen hernehmen, um die Ungereimtheit dieser Ausschließung zu beweisen. Wenn jedes Ding seine Ursache haben

muß, so folgt freilich, wenn ich alle übrigen Ursachen ausschließe, daß ich entweder das Object selbst, oder Nichts als Ursache annehmen müsse. Aber das ist ja eben der streitige Punkt, ob ein jedes Ding eine Ursache haben müsse, oder nicht; und dieses kann also, nach allen richtigen Schlußregeln, nimmermehr schon für zugestanden angenommen werden."

Allein Hume läßt sich hier, indem er Andern Verstöße gegen die Logik vorwirft, selbst einen solchen, nämlich eine mutatio elenchi, zu Schulden kommen, sofern er den Streitpunkt verrückt. Dieser war keineswegs, ob ein jedes Ding eine Ursache haben müsse, sondern ob ein jedes anfangende Ding durch ein anderes hervorgebracht sein müsse; denn Locke's Worte sind ja: que tout ce qui a un commencement, doit avoir été produit par quelqu'autre chose, was etwas ganz Anderes ist. Man kann vielmehr sagen, Locke habe umgekehrt beweisen wollen, daß nicht jedes Ding oder Wesen eine Ursache haben müsse, wenigstens nicht in einem andern außer ihm selbst; es müsse, weil etwas existirt, auch von aller Ewigkeit her Etwas existirt haben *), weil nämlich jenes existirende Et-

*) Auf diesen Satz kömmt er §. 8. p. 157. zurück, wo er sagt: „C'est une vérité tout-à-fait évidente qu'il doit y avoir quelque chose qui existe de toute éternité. Je n'ai encore oui personne qui fût assez déraisonnable pour supposer une contradiction aussi manifeste que le seroit celle de soutenir qu'il y a eu un temps auquel il n'y avoit absolument rien. Car ce seroit la plus grande de toutes les absurdités, que de croire, que le pur Néant, une parfaite négation, et une absence de tout Etre put jamais produire quelque chose d'actuellement existant. Puis donc que toute Créature raisonnable doit nécessairement reconnoitre, que quelque chose a existé de toute éternité."

was, wenn es einen Anfang genommen, weder aus dem Nichts hervorgegangen, noch aus bloßem Zufall entstanden sein, noch sich selbst hervorgebracht haben kann. Wenn er dabei den Ausdruck brauchte, das Nichts könne nicht Etwas hervorbringen, so wollte er nicht das Nichts als Ursache bezeichnen, sondern bloß sagen, das anfangende Ding könne nicht anfangen, ohne daß ihm Etwas vorausging, mit dem es zusammenhing, und durch das es bestimmt ist, sei es nun, daß es fortwährend mit ihm zusammenhängt, wie Materie und Form, oder von ihm losgerissen ist, wie die Wirkung von ihrer Ursache, wiewohl ein völliges Losreißen des Einen von dem Andern nicht möglich sei weder im Raum, noch in der Zeit, noch im Denken; daher denn eben ein anfangendes Ding nicht für sich allein gedacht, weder von einem ihm vorangehenden, noch von einem ihm zur Seite stehenden Sein getrennt werden könne, da es als anfangendes ein bestimmtes Etwas sei, und andere bestimmte Etwas vor und neben sich habe, welche als Theile im Ganzen der Etwas sich wechselsweise begrenzen und bestimmen; würde man das anfangende Ding durch die leere Zeit oder den leeren Raum oder durch das absolute Nichts begrenzt sein lassen, so würde man bloße Gedankendinge, ja das Unding selbst zu wirklichen Dingen machen, was völlig widersprechend sei; nothwendig also hange jedes anfangende Ding als solches mit einem wirklich Seienden zusammen, das ihm vorranging, und durch das es durchgängig begrenzt und bestimmt ist; dieses Seiende nun, durch welches das anfangende Ding durch und durch bestimmt sei, heiße dessen Ursache, und diese liege somit schon in dem Begriffe des anfangenden oder entstandenen Dinges, und ein Anfangendes oder Entstandenes ohne Ursache sei somit schlechthin undenkbar,

und eben damit auch jeder bloße oder reine Zufall gänzlich ausgeschlossen; woraus denn auch folge, daß ein anfangendes Ding nicht sich selbst habe hervorbringen können, weil es alsdann allerdings existirt hätte, bevor es existirte, was völlig absurd sei.

Doch Hume greift gerade jenes Enthaltensein der Ursache in dem Begriff des anfangenden Dinges an, indem er (S. 169.) unmittelbar fortfährt:

„Noch seichter verfahren die, welche sagen, jede Wirkung müsse ihre Ursache haben, weil sie schon in dem Begriff der Wirkung enthalten wäre. Jede Wirkung setzt freilich nothwendiger Weise eine Ursache zum Voraus, da der Ausdruck Wirkung relativ ist, dessen Correlat eben die Ursache ist. Aber dies beweist nicht, daß vor jedem Ding eine Ursache vorhergehen müsse; so wenig, als folgt, weil jeder Ehemann eine Frau haben muß, daß auch jeder Mann eine Frau haben müsse. Der wahre status quaestionis ist, ob jedes Ding, das anfängt zu sein, seine Existenz einer Ursache zu danken habe; und dieses, behaupte ich, ist weder durch Anschauung, noch durch Beweise gewiß, und ich hoffe, meine Behauptungen durch die vorhergehenden Gründe hinlänglich bewiesen zu haben."

Allein hier giebt er nur dieselbe quaternio terminorum oder mutatio elenchi zum Besten, die wir schon an ihm zu rügen hatten; denn wenn, wie er sagt, „der wahre status quaestionis ist, ob jedes Ding, das anfängt zu sein, seine Existenz einer Ursache zu danken habe", so ist dieser Satz keineswegs identisch mit dem ihm unmittelbar vorher unterschobenen, „daß vor jedem Ding eine Ursache vorhergehen müsse"; es ist vielmehr, wie gezeigt worden, zwischen beiden ein himmelweiter Unterschied. Aber auch der Satz: „jedes anfangende Ding hat seine Existenz einer Ursache zu danken", unterscheidet sich von dem angegriffenen Satz: „jede Wirkung muß ihre Ursache haben", im-

mer noch darin, daß der letztere schon bestimmt ausspricht, was in dem ersteren nur versteckter Weise liegt, und erst durch Analyse oder Folgerung aus ihm herausgebracht werden muß. Wirklich giebt Hume selbst die Nothwendigkeit, von jedem Gedachten auf einen Realgrund zu schließen, sogleich selbst zu, indem er (S. 169.) unmittelbar fortfährt:

„Wenn also die Meinung von der Nothwendigkeit einer Ursache bei jeder neuen Erzeugung weder von der unmittelbaren Erkenntniß, noch von einer scientifischen Schlußfolge herkömmt, so muß sie nothwendiger Weise von der Beobachtung und Erfahrung entspringen. Die nächste Frage wird also natürlicher Weise sein: Wie kann aus der Erfahrung ein solcher Grundsatz entstehen? Doch ich finde, daß es noch besser ist, die Frage folgender Gestalt zu bestimmen: Warum schließen wir, daß gewisse bestimmte Ursachen auch gewisse bestimmte Wirkungen haben müssen, und aus welchen Gründen folgern wir das Eine aus dem Andern?"

Hier muß man gleich fragen: wie kömmt er zu diesem „nothwendiger Weise entspringen müssen"? Die Sinneneindrücke, auf welche er alle unsere Erkenntniß zurückführt, enthalten doch lediglich nichts von diesem nothwendiger Weise Müssen; und setzt nicht eben diese Zurückführung der Erkenntniß auf die Sinneneindrücke, und die des Gebrauchs des Causalitätsgesetzes auf die Gewohnheit, die er nachher nannte, schon die Gültigkeit und Nothwendigkeit dieses Gesetzes voraus? Selbst der Skeptiker Schulze mußte dies zugeben, indem er (Krit. d. theor. Philos. II. 1801.) bemerkte:

S. 473. „In diesem Raisonnement über den Ursprung und die eigentliche Bedeutung unserer Begriffe von einer Causalverbindung der Dinge wird, wie es gar sehr das Ansehen hat, die Vernunft gegen sich selbst aufgehetzt. Denn was der ... Urheber desselben von diesem Ursprung sagt, das hat er doch,

könnte man sagen, nicht aus den Wahrnehmungen der Sinne, noch auch aus den Eingebungen der Phantasie geschöpft, sondern durch den Gebrauch der Vernunft, die aber nach jenem Raisonnement nur ein Geschöpf der Einbildungskraft sein kann, zu Stande gebracht." Dann näher S. 476. f. „Genau besehen, liegt doch auch dem, was Hume von dem Ursprunge der Begriffe der Ursache und Wirkung behauptet, ein Gebrauch des Princips der Causalität zum Grunde, indem dabei die Einbildung von einer Causalverbindung der Dinge von dem gewohnten Gange der Phantasie in der Erweckung und Verbindung ihrer Bilder, die Gewohnheit der Phantasie aber, Bilder in derselben Ordnung entstehen zu lassen, aus einem Gesetze dieser Gemüthskraft und aus der Beständigkeit in der Folge der Wahrnehmungen abgeleitet oder begreiflich gemacht wird."

Mit Recht macht daher auch noch Ulrici geltend (a. a. O. I. S. 178.):

„H. widerspricht sich selber, indem er behauptet, alle Begriffe müßten sich auf bestimmte Impressionen zurückführen lassen, und doch zugleich mit dem Begriffe der Gewohnheit den Begriff der ursachlichen Kraft und Wirksamkeit verbindet, ohne letztere aus einer bestimmten Impression herleiten zu können; er widerspricht sich selbst, indem er der Gewohnheit dasjenige bereits beilegt, das erst vermittelst ihrer im Geist entstehen soll. Consequenter Weise kann H. nur behaupten: der menschliche Geist finde (percipire) in sich den Hang, die Neigung oder Bestimmung, nicht nur von dem Begriffe des einen Dinges zur Vorstellung eines mit jenem verknüpften Andern überzugehen, sondern auch diesen Uebergang als einen objectiven, und damit die Existenz des Einen Dinges als abhängig von der des andern anzusehen. Daß die Neigung durch die Gewohnheit oder durch irgend etwas Anderes hervorgebracht werde, kann H. unmöglich behaupten, ohne sein eigenes Princip zu durchbrechen. Ist nun aber sonach diese Neigung nicht durch die Gewohnheit, d. h. nicht durch wiederholte Impressionen derselben Art, erst erzeugt, sondern

eine unmittelbare, ursprüngliche Bestimmung des Geistes, so ist sie offenbar eine Manifestation der im Denken (in der Thätigkeit des Geistes) immanenten Denknothwendigkeit, d. h. der Causalitätsbegriff, indem er aus dieser immanenten Denknothwendigkeit hervorgeht, ist eine aprioriſche Idee."

Diese Denknothwendigkeit ruht aber am Ende auf dem Gesetze des Nicht-Widerspruchs, auf der Unmöglichkeit, von demselben Subject in Einem und demselben Denkact oder Urtheil Widersprechendes auszusagen, und auf der hierin gegründeten Nothwendigkeit, von widersprechenden Sätzen einen für wahr zu halten, oder von widersprechenden Bestimmungen die eine mit dem Subject zu verbinden, so daß also die Identität zwischen Subject und Prädicat nicht nothwendig eine unmittelbar erkannte ist, sondern auch eine erst mittelbar durch Folgerung herausgebrachte sein kann; weßhalb man denn auch den Unterschied zwischen dem oben S. 386. von Hume zugegebenen Satz: „jede Wirkung hat ihre Ursache", und jenem andern von ihm bestrittenen Satz: „Jedes anfangende Ding hat seine Ursache", darein setzen könnte, daß in dem Begriff der Wirkung ihre Abhängigkeit von der Ursache ein wesentliches Merkmahl ist, und als solches in die Definition der Wirkung aufgenommen werden muß, in dem Begriff des anfangenden Dinges aber der Begriff einer ihm zu Grunde liegenden Ursache nicht wesentlich ist, und somit nicht in der Definition desselben ausgesprochen, sondern erst aus seinen wesentlichen Merkmahlen durch Folgerung abgeleitet werden muß; wie denn auch nach Kant ein solches über die Definition des Subjectbegriffes hinausgehendes Urtheil deshalb noch nicht nothwendig aufhören soll, ein analytisches zu sein; weßhalb er auch die von Eberhard ihm angesonnene Grenzbestimmung zwischen analytischen und syn-

synthetischen Urtheilen keineswegs adoptirte, sondern zu den analytischen Urtheilen noch diejenigen Attribute rechnete, welche aus den wesentlichen Bestimmungen abgeleitet werden können. Nach Eberhard *) sollte nämlich ein Ur-

*) Philos. Magaz. I. 1789. S. 312. f. „In allen allgemein bejahenden Urtheilen ist entweder das Prädicat mit dem Subject einerlei, oder nicht; und wenn es mit ihm einerlei ist, entweder gänzlich oder nur zum Theil einerlei. ... In allen diesen Urtheilen ist das Prädicat das Subject selbst; oder ein Theil von dem Wesen des Subjects, eines seiner wesentlichen Stücke. Ich glaube also, man hat Recht, anzunehmen, daß H. Kant's Beschreibung der analitischen Urtheile auf sie passe. Analytische Urtheile wären dann, nach einer genauern Definition solche, in welchen das Prädicat das Wesen des Subjectes selbst oder eines seiner wesentlichsten Stücke ist. Denn „„dieses sagen im Prädicat nichts, als das, was im Begriffe des Subjects schon wirklich, obgleich nicht so klar und mit so deutlichem Bewußtsein enthalten war"""; das ist, bestimmter: deren Prädicat die Sacherklärung des Subjects oder eines Merkmahls dieser Sacherklärung ist." S. 314. f. „Es giebt Prädicate, welche Attribute des Subjects aussagen. Diese werden durch das Wesen des Subjects bestimmt. Sind sie aber mit unter denen begriffen, „„die in dem Subjecte, nur nicht so klar und mit gleichem Bewußtsein, gedacht waren""? ... Es giebt also Urtheile a priori oder nothwendige Wahrheiten, deren Prädicate Attribute des Subjects sind; das ist, Bestimmungen, die nicht zum Wesen des Subjects gehören, aber in diesem Wesen ihren zureichenden Grund haben. ... Ich habe den Begriff der synthetischen Urtheile bisher nur verneinend angegeben: ihre Prädicate enthalten Bestimmungen, die nicht zu dem Wesen und den wesentlichen Stücken des Subjects gehören. Zuvörderst waren es die Attribute desse-

theil alsdann erst analytisch sein, wenn das Prädicat die wesentlichen Merkmahle des Subjectes, welche dessen Be-

---

ben, doch nur bei den nothwendigen und ewigen Wahrheiten, bei den Zeitwahrheiten waren es die Modificationen und Verhältnisse des Subjects. ... Die synthetischen Urtheile, wenn sie nothwendige und ewige Wahrheiten sind, haben also Attribute zu ihren Prädicaten; sind sie Zeitwahrheiten, zufällige Beschaffenheiten oder Verhältnisse. ... Kant ... sagt uns (Proleg. S. 25.), welches „„das gemeinschaftliche Princip der analytischen Urtheile sei"", und es ist natürlich, zu fragen: welches ist das gemeinschaftliche Princip der synthetischen Urtheile? Der Paragraph 2. c. antwortet bloß, daß es ein Anderes sei. Also nicht der Satz des Widerspruchs; aber welcher dann? ... Nach der bisherigen ausführlichen Zergliederung der synthetischen Urtheile kann es kein anderes, als der Satz des Grundes sein." ... S. 326. „Es ist doch ... augenscheinlich etwas Anderes, durch das Wesen bestimmt werden, und dieses Wesen selbst sein. Eine Wagschale wird durch das Gewicht zum Sinken bestimmt, ist aber das Sinken und das Gewicht einerlei? Wenn nun ... folgt, daß unsere reine Vernunfterkenntniß auch synthetische Sätze enthält: so ist eine reine Vernunftwissenschaft mit solchen Sätzen möglich, und unsere bisherige Metaphysik ist eine solche. Denn sie enthält nicht allein reine Vernunftwahrheiten, die auf dem Satze des Widerspruchs, sondern auch solche, die auf dem Satze des zureichenden Grundes beruhen: sie enthält nicht allein analytische, sondern auch synthetische Urtheile. ... Wie weit bringt uns der Leibnitz'sche Dogmatismus? — Er sagt: Die analytischen und synthetischen Urtheile a priori (wenn man sie dann unterscheiden will) können nur unterschieden werden nach der Art, wie das Prädicat durch das Subject bestimmt wird; die erstern sind wahr, wenn das Prädicat das Wesen oder ein wesentli-

griff bilden, oder doch eines derselben aussagte, synthetisch hingegen schon, wenn das Prädicat Attribute her-

---

ches Stück; die letztern, wenn es ein Attribut des Subjectes ist; das Ding, dessen Wesen, wesentliche Stücke oder Attribute sie aussagen, mag übrigens empfunden werden können oder nicht. Ist seine Wirklichkeit außer der Vorstellung anderweitig erwiesen: so können und müssen alle wahren analytischen und synthetischen Urtheile von demselben gelten. ... Sie sind schlechterdings nothwendig wahr, und alle schlechterdings nothwendig wahren Urtheile sind allgemein. ... Wenn man also den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen a priori in die Metaphysik bringen will, wenn dieser Unterschied einen Sinn haben soll: so kann er nur auf die Verschiedenheit der Bestimmungsart des Prädicats durch das Subject gegründet werden, und das Princip der Wahrheit in den analytischen kann nur der Satz des Widerspruchs, der synthetischen aber der Satz des zureichenden Grundes sein." Darauf nun erwiederte Kant (Ueber eine Entdeckung ꝛc. 1790. S. 81.): „Was die Kritik erstlich unter synthetischen Urtheilen, zum Unterschied von den analytischen, überhaupt verstehe, ... hat die Kritik so deutlich und wiederholentlich dargelegt, als nur verlangt werden kann. Sie sind Urtheile, durch deren Prädicat ich dem Subject des Urtheils mehr beilege, als ich in dem Begriffe denke, von dem ich das Prädicat aussage, welches letztere also die Erkenntniß über das, was jener Begriff enthielt, vermehrt; dergleichen durch analytische Urtheile nicht geschieht, die nichts thun, als das, was schon in dem gegebenen Begriffe wirklich gedacht und enthalten war, nur als zu ihm gehörig klar vorzustellen und auszusagen. — Das Zweite, nämlich was ein Urtheil a priori sei, macht hier keine Schwierigkeit, weil es ein in der Logik längst bekannter und benannter Unterschied ist. ... Doch ist ... nicht über-

ausstellte, welche aus jenen wesentlichen Merkmahlen folgen; jene sollten daher auf dem Satze des Widerspruchs,

---

flüssig, anzumerken: daß ein Prädicat, welches durch einen Satz a priori einem Subject beigelegt wird, eben dadurch als dem letztern nothwendig angehörig (von den Begriffen desselben unabtrennlich) ausgesagt wird. Solche Prädicate werden auch zum Wesen (der innern Möglichkeit des Begriffs) gehörige (ad essentiam ... pertinentia) Prädicate genannt, dergleichen folglich alle Sätze, die a priori gelten, enthalten müssen; die übrigen, die nämlich vom Begriffe (unbeschadet desselben) abtrennlichen, heißen außerwesentliche Merkmahle (extraessentialia). Die ersteren gehören nun zum Wesen entweder als Bestandstücke desselben (ut constitutiva), oder als darin zureichend gegründete Folgen aus demselben (ut rationata). Die ersteren heißen wesentliche Stücke (essentialia), die also kein Prädicat enthalten, welches aus andern in demselben Begriff enthaltenen abgeleitet werden könnte, und ihr Inbegriff macht das logische Wesen (essentia) aus; die zweiten werden Eigenschaften (attributa) genannt. Die außerordentlichen Merkmahle sind entweder innere (modi), oder Verhältnißmerkmahle (relationes), und können in Sätzen a priori nicht zu Prädicaten dienen, weil sie vom Begriff des Subjects abtrennlich, und also nicht nothwendig mit ihm verbunden sind. — Nun ist klar, daß, wenn man nicht vorher schon irgend ein Kriterium eines synthetischen Satzes a priori gegeben hat, dadurch, daß man sagt, sein Prädicat sei ein Attribut, auf keinerlei Weise der Unterschied desselben von analytischen erhelle. Denn dadurch, daß es ein Attribut genannt wird, wird weiter nichts gesagt, als daß es, als nothwendige Folge, vom Wesen abgeleitet werden könne: ob analytisch, nach dem Satze des Widerspruchs, oder synthetisch, nach irgend einem andern Grundsatz, das bleibt dabei gänzlich unbestimmt."

dieſe aber auf dem des zureichenden Grundes ruhen; wogegen aber Kant einwandte, dann dürfe dieſer Grund nur ein logiſcher ſein (über eine Entdeckung, S. 85. ff.):

„Durch das Wort Attribut bezeichnete er [Eberhard] die ſynthetiſchen Urtheile als Urtheile a priori (wegen der Nothwendigkeit ihrer Prädicate), aber zugleich als ſolche, die rationata des Weſens, nicht das Weſen ſelbſt, oder einige Stücke deſſelben, ausſagen, und giebt alſo Anzeige auf den Satz des zureichenden Grundes, vermittelſt deſſen ſie allein vom Subjecte prädicirt werden können, und verließ ſich darauf, man werde nicht bemerken, daß dieſer Grund hier nur ein logiſcher Grund ſein dürfe, nämlich der nichts weiter bezeichnet, als daß das Prädicat, zwar nur mittelbar, aber doch immer dem Satze des Widerſpruchs zufolge, aus dem Begriffe des Subjects hergeleitet werde, wodurch er dann, unerachtet er ein Attribut ausſagt, doch analytiſch ſein kann, und alſo das Kennzeichen eines ſynthetiſchen Satzes nicht bei ſich führt. ... Iſt denn der Satz: ein jeder Körper iſt theilbar, darum weniger analytiſch, weil ſein Prädicat allererſt aus dem unmittelbar zum Begriffe Gehörigen (dem weſentlichen Stücke), nämlich der Ausdehnung, durch Analyſin gezogen werden kann? Wenn von einem Prädicate, welches nach dem Satze des Widerſpruchs unmittelbar an einem Begriff erkannt wird, ein anderes, welches gleichfalls nach dem Satz des Widerſpruchs von dieſem abgeleitet wird, gefolgert wird: iſt alsdann der letztere weniger nach dem Satze des Widerſpruchs von dem erſteren abgeleitet, als dieſes?" (Vgl. oben S. 347.)

Hierauf konnte nun aber erwiedert werden, die Kant'ſche Definition der analytiſchen und der ſynthetiſchen Urtheile ſei auch ſo noch unbeſtimmt und ſchwankend, wie ſelbſt Vertheidiger der kritiſchen Philoſophie eingeſtehen mußten *).

*) S. Eberhard in ſ. philoſ. Magaz. III, 3. 1790. S. 285. ff., wo er ſich nebenbei auch auf Andere, und zwar

Hatte Kant (Ueber eine Entdeck. S. 81.) sich darauf berufen, daß er in der Kritik gesagt habe, die synthetischen Urtheile seien solche, „durch deren Prädicat ich dem Subjecte des Urtheils mehr beilege, als ich in dem Begriffe denke, von dem ich das Prädicat aussage“: so mußte man fragen: In welchem Begriffe? Auch Schultz hatte (S. 32.) eingewendet, „der Begriff, den sich der Eine von dem „Subjecte macht, könne mehr Ausführlichkeit haben, als „der Begriff des Andern“; zwar hatte Schultz selbst (S. 33.) hierauf erwiedert: „Dieses Schwankende fällt weg, „wenn man bemerkt, daß unter dem Begriffe des Sub„jects bloß sein Grundbegriff gemeint wird, d. i. der „allererste Begriff, den ich mir von dem Subjecte ma„che, und der also nur gerade diejenigen Merkmahle ent„hält, die zur Unterscheidung des Subjectes von andern „Dingen erforderlich sind“; allein abgesehen von dem, was hiegegen schon in dem philos. Mag. II. S. 191. bemerkt worden war, so fragte nun Eberhard vor allem: „Was heißt der allererste Begriff? Heißt es der erste an „sich, oder der erste für uns? ... Heißt es der an sich „erste: so ist es der Begriff von dem Wesen des Dinges. „Darnach wäre denn meine Erklärung eines analytischen „Urtheils ganz richtig; es ist ein solches, dessen Prädicat „etwas aussagt, das zum Wesen des Dinges gehört, ein „oder mehrere wesentliche Stücke, ein oder mehrere Merk„mahle der Realdefinition.“ In ähnlicher Weise hatte der Verfasser der Kritischen Briefe (S. 27.) bemerkt:

---

nicht nur auf die Kritischen Briefe an H. J. Kant, Göttingen 1790. S. 27., sondern auch auf Joh. Schultz's [nicht Schulze's, wie E. schreibt] Prüfung, S. 32. ff., beruft.

„Sie nennen bloß dieſe analytiſch, in welchen das Prädicat in dem Subject identiſch enthalten iſt, oder in welchen das Prädicat entweder das ganze Weſen, oder weſentliche Theile oder Beſtimmungen bezeichnet, welche offenbar in dem Begriffe des Subjectes angetroffen werden, welche Sätze ſelbſt aber Axiomata in der Schule der Weltweiſen genannt werden. Synthetiſche ſind in Ihrer Sprache ſolche, worin das Prädicat B ganz außer dem Begriff A liegt, ob es zwar mit demſelben in Verknüpfung ſteht. Nach dieſer Erklärung ſollte man glauben, Sie redeten von Sätzen, in welchen das Prädicat eine zufällige Beſtimmung vom Subjecte bezeichnet. Es erhellt aber aus dem Gebrauch, welchen Sie von dieſen Sätzen machen, daß Sie dadurch ſolche verſtehen, worin das Prädicat zwar ſeinen Grund in dem Weſen des Subjectes hat, wir aber dieſen nicht anders, als durch Vergleichung mehrerer Begriffe oder nicht ohne Beweis in ihm erblicken können. Dieſe Ihre ſynthetiſchen Sätze ſind alſo gerade diejenigen, welche in allen Logiken längſtens Lehrſätze (theoremata) genannt wurden.

Gerade dies (ſo fuhr Eberhard fort) ſage auch das philoſ. Magazin; analytiſche Urtheile ſeien nichts Anderes, als identiſche oder urſprüngliche Axiome, und ſynthetiſche nichts Anderes, als nicht identiſche oder Theoreme; unter welcher Benennung die Eintheilung ſchon früher *) da geweſen ſei; ſolle aber der Grundbegriff nicht der erſte an ſich, ſondern nur für uns der erſte ſein, ſo ſei er der Begriff, der durch eine Nominaldefinition ausgedrückt werde; nun ſei aber bekannt, daß ein Ding durch mehrere Nominaldefinitionen erklärt werden könne; je nachdem alſo jemand die eine oder die andere zu Grunde lege, werde ein und daſſelbe Urtheil bald ein analytiſches, bald

*) Z. B. (nach Schwab in Eberhard's philoſ. Archiv, II. 1793. S. 112. ff.) bei Stilpo: vgl. oben S. 269. f.

ein synthetisches sein, und es werde, um ein synthetisches Urtheil in ein analytisches zu verwandeln, weiter nichts dazu gehören, als eine andere Definition des Subjectes zu Grunde zu legen. So sage z. B. Kant (S. 84.): „Der Satz: eine jede Substanz ist beharrlich, ist ein synthetischer Satz", nach Wolf aber sei er ein analytischer; denn er definire die Substanz durch Ens perdurabile et modificabile.

Dann entstand auch die Frage, worin denn das „Mehr" bestehen sollte, durch das in Kant's synthetischen Urtheilen das Prädicat über den im Subject gedachten Begriff hinausgeht, wenn die im Wesen begründeten Attribute noch analytisch sein sollten. Von einem allgemeinen Begriff kann eben vermöge seiner Allgemeinheit lediglich nichts ausgesagt werden, als die zu seinem Wesen gehörigen Bestimmungen, welche zu seiner Definition gehören, so wie die Bestimmungen dieser Bestimmungen; andere Bestimmungen können nur negativ auf ihn bezogen werden, wie z. B. das Weiße auf den Begriff Geist: der Geist ist vermöge seiner Allgemeinheit ein Nicht-Weißes. (Vgl. oben S. 292. f. 309.) Soll daher über das im Begriff Gedachte hinausgegangen werden, so kann dies nur dann geschehen, wenn statt des abstracten Begriffes die unter ihm begriffenen concreten Gegenstände, sei es nun einer derselben oder einige, oder alle, zum Subject gemacht werden; und so kämen wir denn auf die schon oben S. 272. gegebene Erklärung des synthetischen Urtheils zurück, daß es nämlich immer „ein Verknüpfen eines concreten Gegenstandes mit einem Begriff ist, durch welchen jenes Concrete in den Kreis dieses Allgemeinen gesetzt wird"; so daß also bei dem synthetischen Urtheil nicht, wie bei dem analytischen, der Inhalt des Begriffes, sondern sein Umfang, oder ein Theil dieses Umfangs Subject des Urtheils ist (vgl.

oben S. 309. f.), und man demnach zwar nicht sagen kann: die Erkenntniß ist theils empirisch, theils nicht empirisch, wohl aber, die (unter den Begriff der Erkenntniß fallenden) Erkenntnisse sind theils empirische, theils nicht empirische. (Vgl. oben S. 292. f. 309. f.)

Wirklich machte auch der Recensent des Philos. Magazins in der Allgemeinen Literaturzeitung (vom Jun. 1789. N. 174. S. 584.) für Kant gegen Eberhard, den Vertreter der Leibnitz'schen Philosophie, geltend, dessen Begriff der analytischen Urtheile passe bloß dann auf Kant's Beschreibung derselben, wenn er erkläre, „daß er unter dem Worte Subject bloß ein logisches Subject, den bloßen Begriff eines Gegenstandes, nicht den vom bloßen Begriff verschiedenen Gegenstand, verstehe", Kant aber wolle hier durchaus den Begriff von der Sache unterschieden wissen. Dann näher (in N. 175. S. 587.):

„In wie ferne der Grund eines Prädicates in dem bloßen Begriff des Subjects enthalten ist, in so fern ist der Grund bloß logisch, und das Urtheil auch nur analytisch. Wenn das Urtheil im Kant'schen Sinne synthetisch sein soll, so muß der Grund des Prädicates nicht im bloßen Begriffe des Subjectes, sondern in etwas Anderem = X liegen; kein logischer, sondern ein Realgrund sein. Grund ist nämlich im Allgemeinen dasjenige, wodurch etwas Anderes (Verschiedenes) bestimmt wird (quo posito determinate ponitur aliud); Folge (rationatum) dasjenige, was nicht gesetzt wird, es sei denn ein Anderes gesetzt. Der Grund muß also immer etwas Anderes, als die Folge sein. ... Nun ist diese Verschiedenheit entweder bloß logisch (in der bloßen Vorstellungsart), oder reell in dem von der bloßen Vorstellung verschiedenen Objecte selbst. ... Der logische Grund eines Prädicats verträgt sich also sehr wohl mit Identität im Subjecte des Urtheils, während daß der Realgrund immer etwas vom Subjecte Verschiedenes, außer demselben Gelegenes, sein muß.

Die Logik, die sich nur mit der Form, nicht mit dem Inhalt der Erkenntniß, nur mit Begriffen, nicht mit Sachen abgiebt, bekümmert sich um jenen Unterschied nicht. Für sie muß der Grund eines jeden Prädicats im Subjecte, und zwar schon im bloßen Begriffe des Subjectes, liegen; und sie kennt folglich keine anderen, als analytische Urtheile. Desto mehr hat sich der Metaphysiker, der es nicht mit bloßen Begriffen, sondern mit Gegenständen zu thun hat, um jenen Unterschied zu bekümmern. Indem er anzugeben hat, was Gegenständen, in wie ferne sie mehr als bloße Vorstellungen sind, zukomme, muß er die Gründe seiner Prädicate, außer den bloßen Begriffen, in etwas von den bloßen Begriffen Verschiedenem aufsuchen; und die Urtheile, die ihn eigentlich als Metaphysiker beschäftigen, heißen insgesammt synthetisch; nicht etwa in wie ferne der Grund ihrer Prädicate, wie Hr. E. angiebt, in dem Subjecte, sondern in wie fern er, wie sich Kant bei jeder Gelegenheit erklärt, außer dem Subjecte enthalten ist.

„Außer dem Subjecte" kann jedoch hier nur heißen: außer dem logischen Subjecte, wie oben, d. h. außer dem abstracten Begriff im Gegensatz zu den unter ihm begriffenen concreten Gegenständen; womit dann nicht ausgeschlossen ist, daß das Prädicat seinen Grund habe in der mit diesen concreten Gegenständen gesetzten Bestimmtheit, mit welcher zugleich Unterschiede von andern Gegenständen und Beziehungen zu ihnen, so wie zu dem Ganzen, gegeben sind, von dem sie alle etwas Gemeinsames an sich haben, indem sie mit ihm und unter sich relatividentisch sind; so daß also auch die synthetischen Urtheile auf Identität beruhen, folglich keineswegs mit Kant geradezu als nicht-identische bezeichnet werden können (vgl. oben S. 347. f.); ihr Unterschied von den analytischen vielmehr nur darin besteht, daß bei ihnen das Subject ein anderes ist, nämlich nicht der Inhalt eines Begriffes,

sondern die zu seinem Umfang gehörigen concreten Gegenstände, oder auch, wie in der Ontologie, der Gegenstand überhaupt, oder das Seiende im Allgemeinen, d. h. alle Gegenstände oder alles Seiende, nach seinem Gemeinsamen betrachtet, und zwar nicht nur in Rücksicht dessen, was jedem an sich zukömmt, sondern auch dessen, was ihm im Verhältnisse zu andern Gegenständen und zum Denken zukömmt, während bei bloßen Begriffen oder bei analytischen Urtheilen über das an sich oder das innere Wesen und dessen Bestimmungen nicht hinausgegangen werden darf, und daher, wenn in der Logik unter der Relation der Begriffe in Rücksicht auf ihren Inhalt außer der Einerleiheit und Verschiedenheit, der Einstimmung und dem Widerstreit, auch die Materie und Form, so wie das Innere und Aeußere, und mit Letzterem das Wesentliche und Zufällige, erwogen wurde, damit schon über den bloßen Begriff, d. h. seinen Inhalt, hinaus- und übergegangen war zu seinem Umfang oder den unter ihm befaßten Gegenständen, bei welchen dann neben dem Wesen und den in ihm gegründeten allgemeinen und nothwendigen Verhältnissen auch die Zufälligkeiten in Betracht kommen konnten. Wenn daher z. B. Krug, der sich im Ganzen innerhalb des Kant'schen Kriticismus hielt, in s. Denklehre bemerkte, in Rücksicht auf den Inhalt der Begriffe könne man bei ihrer Vergleichung sehen 1) (§. 37.) auf die Einerleiheit und Verschiedenheit, 2) (§. 38.) auf ihre Einstimmung und ihren Widerstreit, 3) (§. 39.) auf ihr Inneres und Aeußeres, 4) (§. 40.) auf ihre Materie und Form, so sprach er zwar bei Einerleiheit und Verschiedenheit, Einstimmung und Widerstreit, bloß von „Begriffen", mußte aber bei dem Innern und Aeußern schon von dem „Gegenstande" sprechen, und (§. 39.) sagen:

„Jenes [das Innere] besteht in denjenigen Merkmahlen, welche dem Gegenstande des Begriffes wesentlich sind, mithin nothwendig zukommen. Sie heißen daher zusammen das Wesen (essentia), einzeln die wesentlichen Stücke (essentialia). Dieses hingegen besteht in denjenigen Merkmahlen, welche dem Gegenstand des Begriffes nur zufälliger oder möglicher Weise zukommen. Darum heißen sie Zufälligkeiten (accidentia, modi)."

In Rücksicht der Materie und Form aber mußte er geradezu bekennen (§. 40.):

„Jene besteht in den Vorstellungen, die zur Einheit verbunden sind, diese in der Art und Weise der Verbindung. In Ansehung einzelner Begriffe betrifft aber diese Unterscheidung den Ursprung der Begriffe selbst durch das synthetische Denken, und gehört daher nicht in die Logik, sondern in die Metaphysik."

In seiner Metaphysik bezeichnete er daher auch den Kant'schen Unterschied zwischen synthetischen und analytischen Urtheilen als einen bloß subjectiven und logischen, und setzte ihm den seinigen, von dem schon oben S. 272. die Rede war, als den objectiven und metaphysischen entgegen, indem er (2. A. 1820. §. 34. Anm. 1. S. 66. ff.) ausdrücklich bemerkte:

„Die synthetischen Urtheile beziehn sich daher ursprünglich immer auf bestimmte Erkenntnißgegenstände ..., die analytischen aber auf schon vorhandene Begriffe von gewissen Gegenständen. ... In jenen ist der Gegenstand selbst Subject des Urtheils, und das Prädicat der Begriff vom Gegenstande, als Merkmahl desselben gedacht; in diesem ist der Begriff vom Gegenstande Subject des Urtheils, und das Prädicat ein einzelnes zum Begriffe gehöriges Merkmahl. ... Anm. 2. In Kant's Kritik d. r. V. (S. 10. A. 3.) ... ist nun offenbar bloß der subjective Unterschied zwischen synthetischen und analytischen Urtheilen angegeben. ... Daher haben denn auch die Gegner der Kritik mit Recht eingewandt, daß für sie das

zweite Urtheil eben sowohl analytisch sei, als das erste, weil sie sich jeden Körper als schwer dächten" *).

Allein die synthetischen Urtheile, auch die aprioriſchen, sind, wie gesagt, nicht nothwendig bloß solche, die vom Gegenstand seinen Begriff, d. h. die innern und wesentlichen Bestimmungen desselben aussagen; sie können sich auch auf seine Verhältnisse zu andern Gegenständen und auf Außerwesentliches erstrecken, und so allerdings über den Begriff hinausgehen, ohne damit aufzuhören, wenigstens relative Identität zur Grundlage der Verknüpfung des Verschiedenen zu haben.

In ähnlicher Weise veränderte Fries, der andere Fortbildner der kritischen Philosophie, den Begriff des Synthetischen in seinem Unterschied vom Analytischen, und sagte **):

„Im synthetischen Urtheil wird die Verbindung von Subject und Prädicat dadurch vorgestellt, daß man die Sphäre des Subjects mit in die Sphäre des Prädicats setzt, im analytischen hingegen werden nicht nur [?] die Sphären beider Begriffe verglichen, sondern das Prädicat wird zugleich auch in den Inhalt des Subjectes gesetzt. Z. B. ohne den Be-

---

*) So z. B. auch noch Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philos. III. 1836. (Werke, Bd. 15.) S. 564. „Solche synthetische Sätze sind z. B., daß der Raum drei Abmessungen habe (Krit. d. r. V. S. 30—31. 41.): oder die Definition der geraden Linie, daß sie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten sei: ebenso 5 plus 7 = 12 (ebendas. S. 13. 12. 150.). Dieses Letzte ist sehr analytisch, ebenso das Andere."

**) Neue Kritik der Vernunft, von Jac. Fried. Fries. I. 1807. S. 259. f. Vgl. s. System der Logik. 3te Aufl. 1837. S. 130.

griff der Dreiseitigkeit kann ich gar kein Dreieck denken, er ist ein Theil aus dem Inhalte dieses Begriffes ...; verbinde ich hingegen für das Dreieck Gleichseitigkeit und Gleichheit der Winkel, so ordne ich hier nur den einzelnen gleichseitigen Triangel, aber nicht den Begriff gleichseitiges Dreieck, dem Begriff des gleichwinklichten unter. ... Diese Unterscheidung ... scheint auf den ersten Anblick ohne alle Schwierigkeit zu sein; A ist B, giebt ein analytisches Urtheil, wenn B in A schon enthalten ist, ein synthetisches, wenn das B als etwas Neues zum A hinzukommt. Dem ungeachtet ist dieser Unterschied in der Kant'schen Schule so oft mißverstanden worden. Reinhold verwechselte ihn mit dem Unterschied der Wahrnehmungs- und Erfahrungsurtheile, Fichte mit dem der bejahenden, verneinenden und unendlichen, Heydenreich mit dem der kategorischen, hypothetischen und disjunctiven, und neuerdings sucht Schelling die ganze Unterscheidung als ungegründet darzustellen. ... Was bezeichnen wir eigentlich durch das Wort in der Sprache? Ich sage das Schema oder den Begriff als eine allgemeine problematische Vorstellung, und nicht den Gegenstand der Erkenntniß selbst; denn durch Worte in der Sprache theilen wir uns nicht Anschauungen, sondern nur Begriffe mit. ... Unsere Reflexion fordert es, daß wir die Bedeutung der Worte nur auf das beschränken, was nach Begriffen unmittelbar bei ihnen gedacht wird, also nur den allgemeinen Begriff, den es zunächst erweckt; jede weitere Bestimmung, die dann als Erweiterung meiner Erkenntniß hinzukommt, muß hingegen als eine neue Synthesis angesehen werden."

Was übrigens Schelling betrifft, so ist zu bemerken, daß er keineswegs die Unterscheidung an sich verworfen, sondern sie vielmehr (in s. System des transscendentalen Idealismus, 1800.) auf seine Weise anerkannt, und S. 38. ff. gesagt hatte:

„Es fragt sich nur, was man denn unbedingt wisse? ... 4. Nun sind aber synthetische Sätze nicht unbedingt — durch

ſich ſelbſt gewiß, denn dies ſind nur analytiſche. (2.) Soll alſo in ſynthetiſchen Sätzen — und dadurch in unſerem ganzen Wiſſen — Gewißheit ſein, ſo müſſen ſie zurückgeführt werden auf ein unbedingt Gewiſſes, das heißt, auf die Identität des Denkens überhaupt, was ſich aber widerſpricht [?]. 5. Dieſer Widerſpruch wäre nur dadurch aufzulöſen, daß irgend ein Punkt gefunden würde, worin das Identiſche und Synthetiſche Eins iſt, oder, irgend ein Satz [?], der, indem er identiſch, zugleich ſynthetiſch, und indem er ſynthetiſch, zugleich identiſch iſt. Wie wir in Anſehung ſolcher Sätze, in welchen ein ganz fremdartiges Objectives mit einem Subjectiven zuſammentrifft — (und dies geſchieht mit jedem ſynthetiſchen Urtheil A = B; das Prädicat, der Begriff, repräſentirt hier immer das Subjective, das Subject das Objective), zur Gewißheit gelangen können, iſt nicht zu begreifen, a) wenn nicht überhaupt etwas abſolutwahr iſt. b) Jenes Abſolutwahre kann aber nur ein identiſches Wiſſen ſein; da nun aber alles wahre Wiſſen ein ſynthetiſches iſt, ſo muß jenes Abſolutwahre, indem es ein identiſches Wiſſen iſt, nothwendig zugleich wieder ein ſynthetiſches ſein; wenn es alſo ein Abſolutwahres giebt, ſo muß es auch einen Punkt geben, wo unmittelbar aus dem identiſchen Wiſſen das ſynthetiſche, und aus dem ſynthetiſchen das identiſche entſpringt. 6. Um die Aufgabe, einen ſolchen Punkt zu finden, auflöſen zu können, müſſen wir ohne Zweifel in den Gegenſatz zwiſchen identiſchen und ſynthetiſchen Sätzen noch tiefer eindringen. In jedem Satz werden zwei Begriffe [?] mit einander verglichen. ... Im identiſchen Satze nun wird bloß das Denken [eigentlich das Gedachte als Gedachtes, als bloßer Begriff] mit ſich ſelbſt verglichen. — Der ſynthetiſche Satz hingegen geht hinaus über das bloße Denken; dadurch, daß ich das Subject des Satzes denke, denke ich nicht auch das Prädicat, das Prädicat kommt zum Subject hinzu; der Gegenſtand iſt alſo hier nicht bloß beſtimmt durch ſein Denken" [d. h. ſein Gedachtwerden], „er wird als reell betrachtet; denn reell iſt eben, was durch das bloße Denken nicht erſchaffen werden kann. Wenn nun ein

identischer Satz der ist, wo der Begriff nur mit dem Begriff, ein synthetischer der, wo der Begriff mit dem von ihm verschiedenen Gegenstand verglichen wird, so heißt die Aufgabe: einen Punkt zu finden, in welchem das Object und sein Begriff, der Gegenstand und seine Vorstellung ursprünglich, schlechthin und ohne alle Vermittelung Eins sind. Daß diese Aufgabe mit der: ein Princip alles Wissens zu finden, identisch ist, läßt sich noch kürzer so darthun: — Wie Vorstellung und Gegenstand übereinstimmen können, ist schlechthin unerklärbar, wenn nicht im Wissen selbst ein Punkt ist, wo beide ursprünglich Eins — oder wo die vollkommenste Identität des Seins und des Vorstellens ist. 7. Da nun die Vorstellung das Subjective, das Sein aber das Objective ist, so heißt die Aufgabe aufs Genaueste bestimmt so viel: den Punkt zu finden, wo Subject und Object unvermittelt Eins sind. 8. Durch diese immer nähere Einschränkung der Aufgabe ist sie nun auch so gut wie gelöst. — Jene unvermittelte Identität des Subjects und Objects kann nur da existiren, wo das Vorgestellte zugleich auch das Vorstellende, das Angeschaute auch das Anschauende ist. — Aber diese Identität des Vorgestellten mit dem Vorstellenden ist nur im Selbstbewußtsein; also ist der gesuchte Punkt im Selbstbewußtsein gefunden."

Setzen wir hier statt des Wissens das zum Wissen führende Denken, so sind wir im Grunde zu dem Punkt zurückgekehrt, von dem wir ausgegangen sind, nämlich zu dem Denken, sofern es sich selbst zum Gegenstand macht (§. 16. S. 316. ff.), also auch zum Gegenstand macht sein eigenes Wesen, und die mit dessen Bestimmtheit gegebenen Verhältnisse und Bedingungen, zu welchen es sich vermöge der ihm immanenten Bewegung fortbewegt und erhebt, und so allerdings zu einem Wissen gelangt, so daß also für das sich selbst zum Gegenstand machende Denken alles Andere, sei es nun außer oder über ihm, ein aus

ihm Abgeleitetes ist, und so mit ihm als einem bestimmten Bedingten nicht nur anderes bestimmte Bedingte neben ihm gegeben, sondern auch ein sie bestimmender und unbedingter Urgrund vorausgesetzt ist, auf den, als das wahrhafte Princip des Princips, mit Nothwendigkeit zurückgeschlossen werden muß; daher denn auch Schelling später auf eine absolute Vernunft, die über dem Gegensatz des Subjectiven und Objectiven steht, — ihre Identität oder vielmehr Indifferenz ist, und, weil aus dieser nichts erklärt werden kann, am Ende auf einen Grundwillen als das absolut Unbedingte zurückging. Wer aber diese dem Denken immanente Bewegung nicht mitmachen, nicht unmittelbar in dem Einen auch dessen Anderes, und in beiden ihren Grund sehen will oder kann, weil seine Augen zu schwach dafür sind, der kann doch, wenn er nur wirklich denken, das Denken nicht ganz aufgeben will, mittelbar oder auf indirectem Wege zur Anerkennung des mit dem bestimmten Bedingten gesetzten bestimmenden und unbedingten Grundes genöthigt werden, nämlich durch das Widersprechende, somit Undenkbare des Gegentheils; eine Denknöthigung, die auf dem Satze des ausgeschlossenen Dritten, somit im Grunde auf dem der Identität, ruht, und der sich auch kein Skeptiker entziehen konnte, weil sie die stillschweigende Voraussetzung aller seiner Einwürfe ist, die außerdem alle Bedeutung verlieren würden.

Dieser konnte zwar einwenden, auch jenes sich selbst zum Object machende Subjective sei bloße Erscheinung, und als solche Gegenstand der Selbstbeobachtung und Reflexion, welche in verschiedenen Subjecten, ja in Einem und demselben Subject zu verschiedenen Zeiten sehr verschieden ausfallen könne, und daher keineswegs unveränderlich und untrüglich sei; und dies liegt im Grund in den Sätzen, durch

welche Schulze seinen ersten Zweifelsgrund „erläutert". Jener Grund ist aber: „In wie fern die Philosophie eine Wissenschaft sein soll, bedarf sie unbedingt wahrer Grundsätze; dergleichen Grundsätze sind aber unmöglich"; wofür er S. 614. anführt:

„Es giebt zwar Sätze genug, die jedermann als wahr gelten läßt, sobald er sie hört und versteht, weil er sich dabei dessen als in einer Wahrnehmung gegeben bewußt ist, worauf sich diese Sätze beziehen, und worüber in denselben geurtheilt wird. Allein dergleichen Sätze besitzen keine unmittelbare und absolute, sondern nur eine durch ihr Zusammentreffen mit den Thatsachen des Bewußtseins, welche dadurch ausgedrückt werden, bedingte und vermittelte Wahrheit, der eben so wenig Unveränderlichkeit und völlige Untrüglichkeit beigelegt werden kann, als der Anschauung des Objectes, worauf sie sich beziehen";

allein wenn die Thatsache des Bewußtseins oder das Object der Anschauung, auf die sich der Grundsatz beziehen soll, das eigene Innere, nämlich die Denkthätigkeit, selbst ist, so bedarf es keiner unsichern Reflexion und Vergleichung, sondern nur der Abstraction von einer einzelnen Thatsache oder einem einzelnen Denkact, um in dem Einzelnen und Besondern das Allgemeine der Denkthätigkeit zu finden; man darf nämlich nur von dem besondern Inhalt der Thatsache absehen, so bleibt der Gegenstand oder Inhalt überhaupt und die allgemeine Form des Denkens zurück; so daß also mit jedem Einzelnen und Besondern auch schon sein Allgemeines, mit jedem Aposteriorischen auch schon sein Apriorisches gegeben ist; und wenn man auch in der Auffassung des Allgemeinen und Apriorischen irren oder seinem Begriff einen unrichtigen Ausdruck geben sollte, so wird doch das Irrthümliche und Unangemessene alsbald corrigirt und näher bestimmt durch die Nothwen-

digkeit, an die wir uns in unserem Denken gebunden finden, und durch die Unmöglichkeit, uns ihr zu entziehen, wenn wir anders nicht das Denken ganz aufgeben wollen. Auf diese Weise sahen sich denn alle Parteien, selbst die Skeptiker, genöthigt, sowohl ein Etwas überhaupt, als den Satz des Nichtwiderspruchs und überhaupt die Gesetze der Logik anzuerkennen, oder konnten wenigstens, wenn sie diese Anerkennung verweigern wollten, ad absurdum geführt und mit sich selbst in Zwiespalt gesetzt werden, weil diese Begriffe und Gesetze allem Philosophiren zu Grunde liegen, und stillschweigend von ihm vorausgesetzt werden; was denn auch Schulze selbst anerkannte schon in seinem Grundriß der philos. Wissenschaften, I. 1788., wo er zwar auch sagte S. 211. ff.:

„Es entstehen ... die Gefühle des innern Sinnes dadurch, daß die Seele auf ihre eigenen Veränderungen aufmerksam ist, und die von diesen Veränderungen zurückbleibenden Spuren beobachtet. Die Seele kennt also sich und ihre Thätigkeiten nicht unmittelbar selbst, sondern nur aus ihren Wirkungen und Veränderungen. Rühren diese ... von der innern Selbstthätigkeit der Seele her, so beziehen sie sich auf diejenigen Theile des Seelenorgans oder des Gehirns [?], vermittelst deren die innere Selbstthätigkeit der Seele sich äußert. Und wer bürgt dafür, daß nicht die Gefühle, die wir von unsern eigenen Veränderungen haben, eben solche aus etwas Verschiedenem zusammengesetzte Gefühle sind, als die Empfindungen des Lichts, der Farben, und anderer einfachen äußern Empfindungen (s. Teten's Versuche über die menschl. Natur, II. Bd. XIII. Vers. S. 152. u. 169. — Weil die Gefühle des innern Sinnes weit weniger von der Wirksamkeit äußerer Objecte auf die Seele abzuhängen scheinen, als wie die Empfindungen des äußern Sinnes, denn jene begleiten auch die Vorstellungen der Phantasie, so kam es, daß man sich unter den Philosophen über das Subjective des innern Sinnes weit

früher einverstand, als über das Subjective der äußern Sinne.). Alles also, was der innere Sinn lehrt, ist etwas Subjectives. — In Ansehung des Nothwendigen und der Allgemeinheit scheinen die Empfindungen des innern Sinnes von den Vorstellungen des äußern Sinnes gar sehr abzuweichen. Man kann, wenn man empfunden, gedacht und gewollt hat, nie den Gedanken in sich hervorbringen, daß man nicht empfunden, nicht gedacht und nicht gewollt habe; man kann ferner das Angenehme nicht zugleich auch für unangenehm halten, oder von dem, was uns wahr zu sein scheint, sich auch vorstellen, es sei falsch, oder endlich dasjenige zugleich für recht erklären, was als unrecht erkannt worden ist (dieserwegen erklärt Leibnitz die Gefühle des innern Sinnes für ganz untrüglich, vid. N. E. L. II. ch. 27. p. 197.). Zugleich scheint aber auch nichts so verschieden und so widersprechend zu sein, als die Urtheile der Menschen über Schönheit, Wahrheit, Moralität und über das Angenehme und Unangenehme. Wenn man jedoch bedenkt, daß die Verschiedenheit, die in Ansehung des innern Sinnes unter den Menschen Statt zu haben scheint, gar nicht so groß ist, als wie sie gemeiniglich vorgestellt wird (denn es sind gewisse Handlungen beinahe allgemein unter den Menschen für unrecht und schändlich gehalten worden), und daß diese Verschiedenheit vorzüglich daher rührt, daß die Menschen vermöge der Verschiedenheit ihrer Sinnwerkzeuge und ihrer Einsichten von den Objecten, die die Gefühle des innern Sinnes erzeugten, ganz verschieden afficirt werden, ... so wird man einsehen und begreifen, daß das Beständige und das Nothwendige, was bei diesen Gefühlen herrscht, uns berechtige, über das Subjective unserer innern Sinne hinauszugehen, und auf etwas Objectives zu schließen, das die Ursache des Subjectiven ausmacht. Unstreitig würde auch alles, was hier von dem objectiven Gehalt der Gefühle des innern Sinnes gesagt worden ist, weit mehr einleuchtend sein, wenn nicht die Wirkungen dieses Sinnes so dunkel und so verworren wären, daß sie der Seele nur wie ein vorübergehender Schimmer vorkommen. Daß endlich auch die ganze Vernunfterkenntniß etwas

Subjectives sei, läßt sich ... leicht einsehen. Denn theils haben alle Allgemeinbegriffe ihren Grund im Einzelnen, aus dem sie entstanden sind, und hängen also von innern und äußern Empfindungen ab, welche insgesammt etwas Subjectives ausmachen; theils wird die Art und Weise, wie wir von den Dingen urtheilen, sowohl durch die Erkenntniß, die wir von diesen Dingen haben, und die etwas Relatives ist, als auch durch die Einrichtung unseres Geistes und durch diejenigen Gesetze bestimmt, denen er bei den Aeußerungen seines Verstandes unterworfen bleibt; theils sind auch jene allgemeinen Grundsätze des menschlichen Verstandes, nach welchen wir unsere gesammte Erkenntniß ordnen und verbinden, und durch deren Anwendung wir die Urtheile zu Schlüssen, und die Schlüsse zu Systemen verbinden, nur zunächst Grundsätze der menschlichen Natur, und also etwas Subjectives (s. Feder, über Raum und Causalität, S. 152.). Ja es sind jene allgemeinen Grundsätze nur Regulative für das durch die innern und äußern Sinne Erkannte, so daß sie ohne Anwendung auf innere oder äußere Empfindungen ganz leer sein würden (s. Locke, über den menschl. Verstand, L. IV. Kap. 7. und Lambert's, N. O., Alethiologie, §. 1.), und es giebt mithin weder eine reine, von aller Erfahrung unabhängige menschliche Vernunft, noch kann auch diese etwas Anderes lehren, als was in Rücksicht auf die menschliche Natur wahr ist, oder was mehr als eine erweiterte Erfahrung wäre." ...

„Aber," so mußte er S. 214. f. wieder einlenken,

„der menschliche Geist hat sich von jeher für berechtigt gehalten, vorzüglich in Ansehung seiner Vernunfterkenntniß etwas Objectives vorauszusetzen, auf das sie sich gründe, und mit dem sie harmonire oder übereinstimme, und daher dieselbe sowohl über alle Erfahrungen ausgedehnt und erweitert, als auch dafür gehalten, es seien die allgemeinen und beständigen Grundsätze nicht allein Grundsätze und Regeln für seine Natur, sondern auch für alle verständige Naturen, die außer ihm noch da sind. Dieses Verfahren des menschlichen Geistes läßt sich

rechtfertigen. Was nämlich a) die Axiomata oder die allgemeinsten Grundsätze der Vernunft, als den Satz des Widerspruchs, und diejenigen, die aus ihm abgeleitet werden (sehr weitläufig ist in dieser Ableitung Crusius, in der Logik, §. 258. 19.), betrifft, so bleiben freilich diese Grundsätze allezeit subjective Grundsätze, aber es herrscht in Ansehung derselben eine solche Nothwendigkeit, daß wir sie nicht allein jederzeit und unter allen Umständen so denken müssen, als wie wir sie denken, sondern daß wir auch uns nicht einmahl eine Vorstellung von einem Wesen machen können, das diese Grundsätze bei seinem Denken nicht befolgte. (Außer den Skeptikern haben dem Grundsatze des Widerspruchs seinen objectiven Werth zweifelhaft gemacht Cartesius und Lossius. Jener meint, daß die Wahrheit des Satzes vom Widerspruche nur von dem Willen Gottes abhänge, v. Cartesius, Meditationes, p. 141. Dieser aber leitet die Unmöglichkeit, das Widersprechende zu denken, von der Einrichtung der Gehirnfibern ab, und nimmt an, daß es Gott möglich gewesen wäre, eine solche Einrichtung der Gehirnfibern zu treffen, wodurch das Widersprechende denkbar geworden wäre, s. Lossius, physische Ursachen des Wahren, [1775.] S. 56. Aber was soll das für ein Wesen sein, das widersprechende Dinge denkt, kann ein Mensch von diesem Wesen eine Vorstellung haben?) Die Behauptung also, daß diese allgemeinen Grundsätze vielleicht nur allein Regeln und Grundsätze für unsere Natur seien, hat gar keinen Grund, und diejenige Skepsis, die den objectiven Werth dieser Grundsätze bestreiten wollte, würde sich selbst zerstören. (S. Teten's Versuche über die menschliche Natur, Vers. VII. [1776. f.], vorzüglich S. 540. 19. Mendelssohn's Morgenstunden [1785. 2te Aufl. 1786.] S. 72. und Feder, l. c. 156.) Es ist freilich wahr, daß der Mensch niemahls einen Mittelbegriff finden kann, um die Gültigkeit der allgemeinen Grundsätze außer der menschlichen Natur zu demonstriren; aber die ganze Einrichtung unserer Natur nöthigt uns, die objective Gültig-

keit der allgemeinen Grundsätze unangetastet zu lassen, und derjenige, welcher sie antasten wollte, würde mit seiner eigenen Natur streiten müssen.)"

Er würde überhaupt ohne die Voraussetzung der Gültigkeit dieser Grundsätze gar nichts denken und sagen können; denn jeder Gedanke, den er denkt, jedes Wort, das er ausspricht, ruht auf dieser Voraussetzung, und hat ohne sie keinen Sinn, hebt sich vielmehr selbst wieder auf. Dies gilt denn also namentlich auch von dem späteren skeptischen „Grund" [!] Schulze's: „Dergleichen Grundsätze sind aber unmöglich" (s. oben S. 407.), so wie von allem, was er zur „Erläuterung" dieses Grundes beifügt, und womit er doch eigentlich denselben beweisen will. Die Behauptung einer „Unmöglichkeit" setzt die Begriffe des Möglichen und Unmöglichen und die damit zusammenhängenden Grundsätze und Kriterien voraus; daher denn auch Schulze seine „Erläuterung" damit anfängt, daß er auf diese verweist, indem er sagt:

„Die speculativen Philosophen, die aus bloßen Begriffen die Einsicht von der Existenz übersinnlicher Dinge schöpfen zu können glauben, berufen sich bei ihren Lehren alle Augenblicke auf unmittelbar, oder unbedingt, und schlechthin wahre (apodiktische) Grundsätze; haben sich aber selten die Mühe genommen, über die Möglichkeit solcher Grundsätze nachzudenken, denn sonst würden sie nicht im Besitze derselben zu sein vorgeben."

Wer über die Möglichkeit solcher Grundsätze nachdenken soll, muß einen solchen Grundsatz schon haben, weil er sonst gar nicht wüßte, wie er das Mögliche vom Unmöglichen unterscheiden soll, und ein solcher ist ihm auch eben mit seinem Nachdenken schon gegeben, sofern es ihm unmöglich ist, über etwas zu denken, das er nicht in seiner Bestimmtheit festhält, indem er es unter widersprechenden

Bestimmungen denken will, aber nicht kann, weil es ihm unter der Hand wieder verschwindet, und er also nichts denkt. Das Widersprechende ist ihm also das Undenkbare und schlechthin Unmögliche, und jedes Etwas, das er denken soll, muß, um möglich zu sein, vor allem denkbar sein, das heißt, darf sich nicht widersprechen. Die Begriffe des Möglichen und Unmöglichen, ja des Denkens selbst, schließen also den für unmöglich erklärten Grundsatz schon in sich, und führen uns auch zu jenem Mittelbegriff, den, wie Schulze oben (S. 411.) sagte, der Mensch niemahls soll finden können. Dieser Mittelbegriff ist nämlich eben der Begriff der „außer der menschlichen Erkenntniß" denkbaren Erkenntniß als eines im Ganzen der denkbaren Etwas enthaltenen Theiles, der als solcher nothwendig Theil nehmen muß an den dem Ganzen zukommenden Bestimmungen, folglich nothwendig stehen muß unter den allgemeinen Grundsätzen, die vom Ganzen der denkbaren Etwas gelten. Mit dem Denken selbst ist uns also auch schon der Begriff der Theile und des Ganzen der Denkbarkeit, und damit die Gültigkeit der allgemeinsten Grundsätze für alle Gegenstände des Denkens gegeben, und somit auch der Begriff und die Möglichkeit einer

§. 18. Ontologie,

welche die allgemeinsten Bestimmungen (Kategorien) und Grundsätze, die von jedem Denkobject gelten, zu entwickeln, und ihren Umfang und Gebrauch zu bestimmen hat, und so, als allgemeiner Theil der Metaphysik, deren besonderem Theil, welcher die allgemeinsten Arten des Seienden, also das Bedingte und Unbedingte und ihren Zusammenhang, zum Gegenstand hat, vorangeht, vor allem aber sich die Frage aufwerfen muß, wovon sie ausgehen,

und wie sie ihren Zweck erreichen soll. Es suchen sich hier wieder die beiden Gegensätze des Seins und des Denkens geltend zu machen, somit der Realismus, welcher vom Sein, und der Idealismus, welcher vom Denken ausgeht; es läßt sich aber auch noch eine dritte Partei denken, welche irgend eine Synthese beider voraussetzt, und zum Princip unserer Erkenntniß überhaupt, und des Allgemeinen und Nothwendigen in ihr insbesondere macht. Da dem selbstbewußten Denken des endlichen Geistes das unbewußte Empfinden vorausging, so war es natürlich, daß der Realismus ihm näher lag und zuerst in der Form des

§. 19. Sensualismus und Empirismus überhaupt

auftrat, und aus einem Afficirtwerden der äußern Sinne durch die äußern Objecte alle Erkenntniß ableitete, deren Existenz und Einwirkung also als eine Gewißheit voraussetzte; womit dann auch zusammenhing, daß das Subject, auf welches eingewirkt wird, von dem einwirkenden Object nicht wesentlich verschieden sein kann, das heißt, eben auch nur eine, obwol feinere Materie ist; denn „Gleiches wird nur durch Gleiches erkannt", und „alle Erkenntniß entsteht durch Berührung"; daher denn der allgemeine Materialismus eine Folge des Sensualismus war (vgl. oben S. 239. ff. 252. f.); und selbst den Pythagoräern und dem Empedokles, welche jenen Grundsatz von der nothwendigen Gleichheit des Erkannten und Erkennenden zuerst ausgesprochen haben sollen *), Gott und die Seele etwas Materielles

*) Vgl. oben S. 345. Sextus Empir. adv. Gramm. I, 303. *Ὁ δε ἀπο φυσικης ὁρμωμενος θεωριας σαφως γινωσκων ὁτι ἀρχαιον ὁλως το δογμα ἐστι, τοις ὁμοιοις τα ὁμοια γιγνωσκεσθαι, ὁπερ ἀπο Πυθαγορου δοκουν κατελημθε-*

war, wie denn die Pythagoräer sich die Gottheit als das vollkommenste Naturwesen, und dieses als Feuer dachten, und die Sonne für ihren Sitz, die Seelen aber für Ausflüsse aus der Sonne hielten; und ebenso auch Empedokles das Feuer vor seinen übrigen drei Elementen auszeichnete, es für das wirkende Princip, das alle Dinge durchdringt, und sie dadurch erkennt, und die Seelen der Menschen und Thiere für Theile dieses Princips hielt. Allein die Skeptiker konnten hiegegen einwenden, wir nehmen unmittelbar nur den veränderten Zustand unserer Sinne wahr, und

---

ναι, κειται μεν και παρα Πλατωνι ἐν τῳ Τιμαιῳ, εἰρηται δε πολυ προτερον ὑπ' αὐτου Ἐμπεδοκλεους,

Γαιῃ μεν γαρ γαιαν ὀπωπαμεν, ὑδατι δ' ὑδωρ,
Ἠρι δ' ἠερα διον, ἀταρ πυρι πυρ ἀϊδηλον,
Στοργην δε στοργῃ, νεικος δε νεικεϊ λυγρῳ.

Συνησει ὁτι ὁ Ἐμπεδοκλης Θεον ἑαυτον προσηγορευσεν, ἐπει μονος καθαρον ἀπο κακιας τηρησας τον νουν και ἀνεπιβολωτον τῳ ἐν ἑαυτῳ Θεῳ, τον ἐκτος κατειληφεν. Ebenso VII, 93. und 116. Παλαια γαρ τις ... παρα τοις φυσικοις κυλιεται δοξα περι του τα ὁμοια των ὁμοιων εἰναι γνωριστικα. και ταυτης ἐδοξε μεν και Δημοκριτος κεκομικεναι τας παραμυθιας. Auch Aristoteles sagt, de Anima I, 2. Ὁσοι δ' ἐπι το γινωσκειν και το αἰσθανεσθαι των ὀντων, οὑτοι δε λεγουσι την ψυχην τας ἀρχας, οἱ μεν πλειους ποιουντες, οἱ δε μιαν ταυτην, ὡσπερ Ἐμπεδοκλης μεν ἐκ των στοιχειων παντων εἰναι δε και ἑκαστον ψυχην τουτων, λεγων δὲ ὑτω

Γαιῃ μεν γαρ γαιαν ὀπωπαμεν, ὑδατι δ' ὑδωρ,
Αἰθερι δ' αἰθερα διαν, ἀταρ πυρι πυρ ἀϊδηλον,
Στοργῃ δε στοργην, νεικος δε τε νεικεϊ λυγρῳ.

Τον αὐτον δε τροπον και Πλατων ἐν τῳ Τιμαιῳ την ψυχην ἐκ των στοιχειων ποιει· γινωσκεσθαι γαρ τῳ ὁμοιῳ το ὁμοιον, τα δε πραγματα ἐκ των ἀρχων εἰναι.

dieſe ſagen über die Urſache dieſer Veränderung eben ſo wenig etwas aus, als über die Nothwendigkeit, überhaupt eine Urſache anzunehmen, und eine Gleichheit derſelben mit der Wirkung, hier des erkannten Objects mit dem erkennenden Subject, vorauszuſetzen; dieſe Nothwendigkeit ſei daher bloß etwas von dem Verſtand Erſchloſſenes oder vielmehr willkührlich Vorausgeſetztes, ſofern alle Schlüſſe des Verſtandes etwas Vermitteltes ſeien, das ohne unmittelbare Wahrnehmung alles Grundes entbehre; auch folge aus dem Grundſatz, wenn man ihn annehme, noch keineswegs die Materialität des Erkennenden, man könnte aus ihm eben ſowohl die weſenhafte Immaterialität des Erkannten folgern, und die materielle Welt für bloßen Schein oder für eine bloße Wirkung des Immateriellen erklären; daher denn auch Plato ſich des Grundſatzes bedient, und ihn mit ſeinem Rationalismus in Verbindung gebracht habe *), wie denn alle Parteien zugeben konnten, daß zwi-

*) Sextus Empir. VII, 93. *Και ως το μεν φως, φησιν ὁ Ποσειδωνιος, τον Πλατωνος Τιμαιον ἐξηγουμενος, ὑπο της φωτοειδους ὀψεως καταλαμβανεται· ἡ δε φωνη ὑπο της ἀεροειδους ἀκοης· οὑτω και ἡ των ὁλων φυσις ὑπο συγγενους ὀφειλει καταλαμβανεσθαι του λογου.* 116. (wo er nach den oben S. 415. angeführten Worten fortfährt:) *ἐδοξε δε και Πλατων αὐτης ἐν τῳ Τιμαιῳ παρεψαυκεναι. ...* 119. *Πλατων δε ἐν τῳ Τιμαιῳ προς παραστασιν του ἀσωματον εἰναι την ψυχην, τῳ αὐτῳ γενει της ἀποδειξεως κεχρηται. εἰ γαρ ἡ μεν ὁρασις, φησι, φωτος ἀντιλαμβανομενη, εὐθυς ἐστι φωτοειδης, ἡ δε ἀκοη ἀερα πεπληγμενον κρινουσα, ὁπερ ἐστι την φωνην, εὐθυς ἀεροειδης θεωρειται· ἡ δε ὀσφρησις ἀτμους γνωριζουσα, παντως ἐστιν ἀτμοειδης· και ἡ γευσις χυλους, χυλοειδης· κατ' ἀναγκην και ἡ ψυχη τας ἀσωματους ἰδεας λαμβανουσα, καθαπερ τας*

ſchen dem Erkennenden und Erkannten eine gewiſſe Gleichheit beſtehen müſſe, ſchon deshalb, weil beide ein Etwas ſeien, und kein Etwas von dem andern ganz verſchieden ſein könne. Hatte daher ſchon Empedokles, um ſich die Möglichkeit des Sehens entfernter Dinge zu erklären, zu der Hypotheſe ſeine Zuflucht genommen, es löſen ſich von den Dingen Ausflüſſe ab, und dringen in entſprechende Poren anderer Dinge, und ſo auch der Sinnorgane, ein; daher er auch alle Gebilde, ſo weit Poren in ihnen ſich entwickeln, für belebt und beſeelt hielt *); und hatten ebenſo

---

ἐν τοις ἀριθμοις, και τας ἐν τοις περασι των σωματων, γινεται τις ἀσωματος. 120. Τοιαυτης δ' οὐσης παρα τοις προγενεστεροις δοξης, ἐοικε και ὁ Ἐμπεδοκλης ταυτῃ συμπεριφερεσθαι. ... 122. Ἄλλοι δε ἠσαν οἱ λεγοντες κατα τον Ἐμπεδοκλεα κριτηριον εἰναι της ἀληθειας, οὐ τας αἰσθησεις, ἀλλα τον ὀρθον λογον. Vgl. Plato, Timaeus p. 532. s. Phaedo p. 385. ed. Lugd. 1590.

*) Plato, Meno p. 340. (ed. Bip. t. IV.) Οὐκουν λεγετε ἀπορροας τινας των ὀντων κατα Ἐμπεδοκλεα; ... και πορους, εἰς οὓς και δι' ὧν αἱ ἀπορροαι πορευονται; ... και των ἀπορροων τας μεν ἁρμοττειν ἐνιοις των πορων, τας δε, ἐλαττους ἢ μειζους εἰναι; ... ἐστι γαρ χροα, ἀπορροη σχηματων ὀψει συμμετρος και αἰσθητος. Plutarchus, de placitis philos. 4, 9. (ed. Hutten, t. 12. p. 447.) Ἐμπεδοκλης, Ἡρακλειδης, παρα τας συμμετριας των πορων τας κατα μερος αἰσθησεις γινεσθαι, του οἰκειου των αἰσθητων ἑκαστῃ ἁρμοζοντος. Plut. quaest. nat. c. 19. Γνους ὁτι παντων εἰσιν ἀπορροαι ὁσσ' ἐγεροντο. Vgl. Aristoteles, de gener. et corr. I, 8. Brandis, Handb. d. Geſch. d. griech. röm. Philoſ. I. 1835. S. 219. Anm. d. Salzmann, G. G., Commentatio in qua historia doctrinae de fontibus et ortu cognitionis humanae ita conscripta est, ut illorum potissimum ratio habita sit, quae

Leucippus und Demokritus angenommen, daß sich von der Oberfläche der sichtbaren Körper feine Abbildungen, ihnen an Gestalt vollkommen gleich, absondern, sich nach allen Seiten hin in der Luft verbreiten, und in dem Sehorgan zur wahrnehmenden Seele gelangen *): so konnte Plato mit demselben Recht annehmen, die empfindende und erkennende Kraft der Seele trete aus dem Körper heraus, vermische sich mit den aus den sichtbaren Körpern ausfließenden Bildern, und führe diese der Seele zu, wodurch dann die Anerkennung des äußern Objects entstehe **). Die

---

Plato, Aristoteles, Cartesius, Lockius, Leibnitius et Kantius de his fontibus probare studuerunt. Gotting. 1820. p. 3. Lommatzsch, die Weisheit des Empedokles. Berlin 1830. S. 113. ff.

*) Plutarch., de placitis philos. IV, 8. *Λευκιππος, Δημοκριτος, την αἰσθησιν και την νοησιν γινεσθαι, εἰδωλων ἐξωθεν προσιοντων. μηδενι γαρ ἐπιβαλλειν μηδετεραν χωρις του προσπιπτοντος εἰδωλου.* Diogenes Laërt. IX, 44. *Ἀρχας εἰναι των ὁλων ἀτομους και κενον, ... και τας ἀτομους ... φερεσθαι δ' ἐν τῳ ὁλῳ δινουμενας ... τον τε ἡλιον και την σεληνην ἐκ τοιουτων δινων και περιφερων ὀγκων συγκεκρισθαι, και την ψυχην ὁμοιως, ἡν και νουν, ταὐτον εἰναι. ὁραν δ' ἡμας κατ' εἰδωλων ἐμπτωσεις.* Cicero, Epist. ad famil. XV, 16. — de Divin. II, 67. Democr. ... a corporibus enim solidis, et a certis figuris vult fluere imagines, etc. — de finib. I, 6. Sunt ... Democriti: atomi, inane, imagines, quae idola nominant, quorum incursione non solum videamus, sed etiam cogitemus.

**) Plato, Timaeus, ed. Bip. t. IX. p. 333. s. *Των δε ὀργανων πρωτον μεν φοσφορα συνεκτηναντο ὀμματα, τοιαδε ἐνδησαντες αἰτια ... το γαρ ἐντος ἡμων ... πυρ εἰλικρινες, ἐποιησαν δια των ὀμματων ἐιν ... ὁταν οὐν μεσημερινον*

eine Annahme erschien so willkührlich, wie die andere, daher denn auch Aristoteles sowohl die eine, als die andere bestritt, sowohl die Erklärung des Erkennens äußerer Gegenstände aus der Gleichheit der Seelensubstanz mit den materiellen Urstoffen, als die Platonische Hypothese *); und zwar sagt er gegen jene (de Anima I, 7.), sie schließen viele Unmöglichkeiten in sich; denn indem sie annehmen, man erkenne durch Gleiches das Gleiche (*γνωριζει τῳ ὁμοιῳ το ὁμοιον*), nehmen sie an, die Seele sei, was die Dinge sind (*ὡσπερ ἀν εἰ την ψυχην τα πραγματα τιθεντες*), und zwar nicht nur diese Dinge, sondern auch viele andere, ja unendlich viele, nämlich alles, woraus diese zusammengesetzt sind. Also woraus jedes von diesen zusammengesetzt ist, soll die Seele erkennen und empfinden.

ἡ φως περι το της ὀψεως ῥευμα, τοτε ἐκπιπτον, ὁμοιον προς ὁμοιον ξυμπαγες γενομενον, ἑν σωμα οἰκειωθεν ξυνεστη κατα την των ὀμματων εὐθυωριαν, ὁπη περ ἀν ἀντερειδῃ το προσπιπτον ἐνδοθεν, προς ὁ το ἐξω ξυνεπεσεν. ὁμοιοπαθες δη δι' ὁμοιοτητα παν γενομενον, ὁτου τε ἀν αὐτο ποτε ἐφαπτηται, και ὁ ἀν ἀλλο ἐκεινου, τουτῳ τας κινησεις διαδιδον, εἰς ἁπαν το σωμα μεχρι της ψυχης αἰσθησιν παρεσχετο ταυτην, ἡ δη ὁραν φαμεν, κ. τ. λ. P. 382. s. *Ἐκαλεσαμεν φλογα των σωματων ἑκαστων ἀποῤῥεουσαν, ὄψει συμμετρα μορια ἐχουσαν προς αἰσθησιν, κ. τ. λ.* Plutarch. de placit. philosophor. IV, 8. p. 446. *Πλατων την αἰσθησιν ἀποφαινεται ψυχης και σωματος κοινωνιαν προς τα ἐκτος· ἡ μεν γαρ δυναμις, ψυχης· το δ' ὀργανον σωματος· ἀμφω δε δια φαντασιαν ἀντιληπτικα των ἐξωθεν γινεται.* IV, 19. p. 456. *Πλατων την φωνην ὁριζεται, πνευμα δια στοματος ἀπο διανοιας ἡγμενον, και πληγην ὑπο ἀερος, δι' ὠτων και ἐγκεφαλου και αἱματος μεχρι ψυχης διαδιδομενην, κ. τ. λ.*

*) Letztere de sensu et sensili, c. 2.

Allein womit soll sie ein zusammengesetztes Ganzes erkennen oder empfinden können (*το συνολον τινι γνωριει ἢ αἰσθησεται*), z. B. Gott, oder den Menschen, oder Fleisch, oder Bein, oder irgend ein Anderes der Zusammengesetzten? denn jedes von diesen hat nicht nur irgendwelche Urstoffe (*ὁποσουν ἐχοντα τα στοιχεια*), sondern es hat sie in bestimmtem Verhältnisse und Zusammenhang (*λογῳ τινι και συνθεσει*) ..., die Urstoffe helfen also in der Seele nichts, wofern nicht in ihr auch deren Verhältnisse und Zusammensetzung sind, eben weil Jedes nur das Gleiche erkennt (*γνωριει γαρ ἑκαστον το ὁμοιον*), also keinen Menschen und kein Bein, wofern nicht diese in ihr sind; allein dies läßt sich, weil es unmöglich ist, gar nicht sagen. ... Ueberdies da das Seiende als ein Verschiedenes bezeichnet wird (*πολλαχως λεγομενου του ὀντος*), denn das eine bedeutet eine Substanz, das andere eine Quantität oder Qualität (*σημαινει γαρ το μεν τοδε τι, τοδε ποσον ἢ ποιον*), oder sonst eine der Kategorien: so fragt sich, ob die Seele aus allen zusammengesetzt ist, oder nicht (*ποτερον ἐξ ἁπαντον ἐσται ἡ ψυχη, ἢ οὐ*)? allein es scheint nicht, daß allen dieselben Elemente zukommen (*οὐ δοκει κοινα παντων εἰναι στοιχεια*). Besteht sie vielleicht bloß aus denen, welche eine Substanz ausmachen (*ὁσα των οὐσιων ἐκ τουτων μονον*)? Allein wie wird sie alsdann jedes der übrigen erkennen? Oder wird man etwa sagen, jede Gattung habe ihre eigenen Elemente und Uranfänge (*ἑκαστου γενους εἰναι στοιχεια και ἀρχας ἰδιας*), und aus diesen [allen] bestehe die Seele? So wäre sie dann [zugleich] sowohl Quantität, als Qualität und Substanz (*οὐσια*). Allein es ist nicht möglich, daß aus den Elementen der Quantität eine Substanz und eine Nicht-Quantität hervorgehe (*ἐκ των του ποσου στοιχειων οὐσιαν εἰ-*

ναι και μη ποσον). ... So iſt es auch ungereimt, zu ſagen, daß das Gleiche dem Gleichen gegenüber ſich nicht leidend verhalte (ἀπαθες εἰναι το ὁμοιον ὑπο του ὁμοιου), gleichwol aber das Gleiche das Gleiche empfinde, und das Gleiche das Gleiche erkenne, während ſie doch annehmen, das Empfinden ſei ein Leiden und ein Bewegtwerden, und ebenſo auch das Denken und Erkennen. Daß es aber viele Verlegenheiten und Schwierigkeiten mit ſich bringe, mit Empedokles zu ſagen, durch die körperlichen Urſtoffe werde Jegliches erkannt und vermöge der Gleichheit (ὡς τοις σωματικοις στοιχειοις ἑκαστα γνωριζεται και προς το ὁμοιον), bezeugt das nun Geſagte. Denn dasjenige in den Körpern der Thiere, was bloß aus Erde beſteht, z. B. die Knochen, die Sehnen, die Haare, ſcheint nichts zu empfinden; was doch geſchehen müßte. Auch wird überhaupt in jedem der Urſtoffe viel mehr Unwiſſenheit, als Kenntniß anzutreffen ſein (ἑκαστη των ἀρχων ἀγνοια πλειων ἡ συνεσις ὑπαρξει); denn jeder wird nur Eines erkennen, Vieles aber nicht wiſſen, nämlich alles Uebrige. Ja es begegnet dem Empedokles, daß [nach ihm] Gott der Unwiſſendſte ſein muß, weil Er allein Eines der Elemente nicht erkennt, nämlich den Streit (νεικος) *), das Sterbliche aber alles [erkennt], da jedes aus allen zuſammengeſetzt iſt. Ueberdies, warum haben nicht alle Dinge eine Seele, da doch jedes ein Urſtoff oder etwas aus einem oder mehreren oder allen Zuſammengeſetztes iſt? Denn nothwendig folgt, daß es Eines oder mehreres oder alles

*) Vgl. auch Met. B, 4. p. 1000, b. Εὐδαιμονεστατον θεον ἡττον φρονιμον εἰναι των ἀλλων· οὐ γαρ γνωριζει τα στοιχεια παντα· το γαρ νεικος οὐκ ἐχει, ἡ δε γνωσις του ὁμοιου τῳ ὁμοιῳ.

erkennen müßte" [sofern nämlich die Seele eben deswegen erkennen soll, weil sie aus allen Urstoffen zusammengesetzt ist]. „Nun wird doch Manchem die Frage sich aufdringen, was denn dasjenige sei, was sie [die Urstoffe] vereinigt (*το ἑνοποιουν αὐτα*); denn die Urstoffe sind ja etwas Stoffartiges (*ὑλῃ γαρ ἐοικε τα γε στοιχεια*). Jenes Zusammenhaltende muß doch das Vortrefflichste (*κυριωτατον γαρ ἐκεινο το συνεχον*) sein, was es nun auch sei. Daß es aber etwas Vorzüglicheres und Mächtigeres gebe, als die Seele, ist unmöglich, und noch weniger ist möglich, daß es etwas Höheres gebe, als die Vernunft (*του νου*). Denn das Vernunftgemäße ist, daß diese das Ursprünglichste und von Natur der Herr ist (*εὐλογον γαρ τουτον εἰναι προγενεστατον και κυριον κατα φυσιν*), und doch sagen sie, die Urstoffe seien das Erste der Dinge" *). ... Sehr richtig setzt er am Ende auch noch hinzu: „Wenn man ja die Seele aus den Urstoffen zusammensetzen müßte, so wäre doch nicht nothwendig, sie aus allen zusammenzusetzen; denn bei Entgegengesetztem ist schon das eine Glied hinlänglich, es selbst und seinen Gegensatz zu beurtheilen (*ἱκανον γαρ θατερον μερος της ἐναντιωσεως ἑαυτο τε κρινειν και το ἀντικειμενον*); denn durch das Gerade erkennen wir sowohl es selbst, als auch das Krumme; denn die Richtschnur (*κανων*) ist der Richter für beide, das Krumme aber weder sein eigener, noch der des Geraden."

Daß sich durch den Gegensatz etwas erkennen und beweisen lasse, zeigte sich ihm auch hier; denn auch ihm stand

*) Vgl. Lommatzsch, die Weisheit des Empedokles. S. 111 — 125.

fest, daß die Erfahrung die einzige Quelle aller Erkenntniß sei, denn die Erkenntniß des Allgemeinen setzt die des Einzelnen, somit die Empfindung voraus, welche zu Principien dient *), und das Allgemeine schon in sich schließt **), und diese beruht auf einer Einwirkung der äußern Gegenstände auf die Sinnorgane ***); allein wir finden für diesen wichtigen Satz keinen weitern directen Beweis bei ihm, wohl aber einen indirecten in der Widerlegung der entgegengesetzten Platonischen Hypothese, daß es angeborne Ideen gebe, und alles Lernen nur ein Wiedererinnern sei; denn wenn das Denken des Allgemeinen ein empfindbares Individuelle voraussetzt, so kann, bevor dieses empfunden ist, jenes Denken des Allgemeinen nur als Anlage in der Seele sein, und es kann somit keine angeborne Kenntnisse geben, deren wir uns durch Wiedererinnern bemächtigen könnten. Er bemerkt daher (Analyt. post. II, 19.), „daß man nichts durch Beweis (*δι᾽ ἀποδειξεως*) wissen könne, wofern man nicht die ersten unmittelbaren Principien (*τας πρωτας ἀρχας τας ἀμεσους*) weiß, ist schon gesagt worden. ... Können nun Kenntnisse, die nicht da sind, her-

---

*) Anal. prior. I, 30. *Διο τας μεν ἀρχας τας περι ἑκαστον ἐμπειριας ἐστι παραδουναι.*

**) Analyt. poster. II, 19. *Και γαρ αἰσθανεται μεν το καθ᾽ ἑκαστον, ἡ δ᾽ αἰσθησις του καθολου ἐστιν.* De anima 3, 8. *Ἐπει δε οὐδε πραγμα οὐθεν ἐστι παρα τα μεγεθη, ὡς δοκει, τα αἰσθητα κεχωρισμενον, ἐν τοις εἰδεσι τοις αἰσθητοις τα νοητα ἐστι, τα τε ἐν ἀφαιρεσει λεγομενα, και ὁσα των αἰσθητων ἑξεις και παθη. και δια τουτο οὐτε μη αἰσθανομενος μηθεν οὐθεν ἀν μαθοι οὐδε ξυνειη.*

***) De anima II, 5. *Ἡ δ᾽ αἰσθησις ἐν τῳ κινεισθαι τε και πασχειν συμβαινει.*

vorgerufen werden, oder wenn sie da sind, uns unbekannt gewesen sein (*ποτερον οὐκ ἐνουσαι αἱ ἕξεις ἐγγινονται ἢ ἐνουσαι λεληθασιν*)? Wenn wir sie besäßen, so würde etwas Ungereimtes folgen. Es würde nämlich dann folgen, daß wir Erkenntnisse besäßen, die gewisser sind, als die bewiesenen, und doch nichts von ihnen wüßten (*ἀκριβεστερας ἐχοντας γνωσεις λανθανειν*). Wenn wir sie aber ergreifen, ohne sie vorher gehabt zu haben (*εἰ δε λαμβανοιμεν μη ἐχοντες προτερον*), wie können wir dann erkennen und lernen, ohne daß vorher eine Erkenntniß da war (*πως ἀν γνωριζοιμεν και μανθανοιμεν ἐκ μη προϋπαρχουσης γνωσεως*)? Dies ist unmöglich. ... Es ist also offenbar, daß wir sie weder besitzen können, noch daß sie in den Unwissenden und Unfähigen hervorgerufen werden können (*ὁτι οὐτ᾽ ἐχειν οἱον τε, οὐτ᾽ ἀγνοουσι και μηδεμιαν ἐχουσιν ἕξιν ἐγγινεσθαι*). Nothwendig folgt also, daß wir ein gewisses Vermögen (*τινα δυναμιν*) haben müssen, jedoch nicht ein solches, das in Rücksicht der Gewißheit einen Vorzug vor jenem [Wissen durch Beweis] hätte (*μη τοιαυτην δ᾽ ἐχειν ἢ ἐσται τουτων τιμιωτερα κατ᾽ ἀκριβειαν*). Ein solches zeigt sich auch als allen lebenden Wesen zukommend. Alle haben nämlich ein angebornes Unterscheidungsvermögen (*ἐχει γαρ δυναμιν σύμφυτον κριτικην*), das man Sinn (*αἰσθησιν*) nennt. Indem nun der Sinn in ihnen ist, findet bei einigen lebenden Wesen ein Beharren des Empfundenen Statt, bei andern nicht. Diejenigen, bei welchen es nicht Statt findet, haben entweder überhaupt, oder in Hinsicht dessen, in welchem es ihnen fehlt, keine Erkenntniß, außer indem sie empfinden (*οὐκ ἐστι τουτοις γνωσις ἐξω του αἰσθανεσθαι*). Diejenigen aber, in welchen es Statt findet, behalten, wenn sie empfinden, eine Einheit davon zurück in

der Seele (*ἐνεστιν αἰσθανομενοις ἐχειν ἐτι ἐν τῃ ψυχῃ*) *). Wenn nun viele solcherlei Dinge da sind (*πολλων δε τουτων γινομενων*), so zeigt sich ein weiterer Unterschied, indem nämlich in Folge des Beharrens derselben bei Einigen ein Begriff entsteht (*γινεσθαι λογον ἐκ της των τοιουτων μονης*), bei andern nicht. Aus der Empfindung entsteht nämlich — das Gedächtniß (*ἐκ μεν οὐν αἰσθησεως γινεται μνημη*), ... aus dem Gedächtniß aber, wenn sich das Nämliche oft wiederholt, die Erfahrung (*ἐκ δε μνημης πολλακις του αὐτου γινομενης ἐμπειρια*); denn viele numerisch verschiedene Erinnerungen (*μνημαι*) bilden Eine Erfahrung. Aus der Erfahrung aber, oder aus dem allgemeinen Ganzen, das in der Seele ruht (*ἐκ παντος ἠρεμησαντος του καθολου ἐν τῃ ψυχῃ*), aus dem Einen bei dem Vielen, das in jenen allen als Eines und dasselbe in ihr ist (*του ἑνος παρα τα πολλα, ὁ ἀν ἐν ἀπασιν ἓν ἐνῃ ἐκεινοις το αὐτο*), das Princip der Kunst und Wissenschaft, und zwar der Kunst, wenn es sich um ein Werden (*περι γενεσιν*) handelt, der Wissenschaft aber, wenn es sich um das Seiende (*περι το ὀν*) handelt. Es sind also die erworbenen Kenntnisse nicht abgesondert in ihr da (*οὐτε δη ἐνυπαρχουσιν ἀφορισμεναι αἱ ἑξεις*), noch entstehen sie aus andern bekannteren Kenntnissen (*ἑξεων*), sondern aus der Empfindung (*ἀπο αἰσθησεως*). ... Offenbar also ist nothwendig, daß uns das Erste durch Induction bekannt wird (*τα πρωτα ἐπαγωγῃ γνωριζειν ἀναγκαιον*); denn so führt die Empfindung zum Allgemeinen (*και γαρ και αἰσθησις οὐτω το καθολου ἐμποιει*)".

---

*) Auch Julius Pacius (bei Bekker p. 55. übersetzt hier: cum sentiunt, unum quid in anima retinent.

So ist also auch nach Aristoteles nichts im Verstande, was nicht früher im Sinne war, und die Seele gleicht ohne dieses einer unbeschriebenen Tafel *); daher er auch anderwärts **) sagt: „Alles Lernen (μαθησις) geschieht durch Solches, das man vorher wußte, entweder durch alles, oder durch Einiges, und zwar entweder durch den Beweis (δι᾽ ἀποδειξεως), oder durch Definitionen (δι᾽ ὁρισμων); denn das, aus dem die Definition zusammengesetzt ist, muß man vorher wissen und damit bekannt sein. Eben dies ist auch der Fall bei dem [Lernen] durch Induction. Wäre es uns aber angeboren (συμφυτος), so wäre doch zu verwundern, wie uns die beste der Wissenschaften, die wir doch schon besitzen, entgehen konnte."

Allein schloß denn die Annahme angeborner Kenntnisse schon in sich, daß man mit dem Bewußtsein derselben geboren werde, und dieses Bewußtsein stets behalte? Plato wenigstens hatte nicht in diesem Sinne angeborne Kenntnisse behauptet. Er sagt z. B. ***):

---

*) Aristot. de anima III, 4. ed. Bekker p. 429. s. Ὁ ἀρα καλουμενος της ψυχης νους (λεγω δε νουν ᾧ διανοειται και ὑπολαμβανει ἡ ψυχη) οὐθεν ἐστιν ἐνεργειᾳ των ὀντων πριν νοειν. ... δυναμει πως ἐστι τα νοητα ὁ νους, ἀλλ᾽ ἐντελεχειᾳ οὐδεν, πριν ἀν νοῃ. δει δ᾽ οὑτως ὡσπερ ἐν γραμματειω ᾧ μηδεν ὑπαρχει ἐντελεχειᾳ γεγραμμενον. Ein ähnliches Bild s. bei Plato, Philebus p. 265. ed. Bip.

**) Aristot. Metaph. I, 9. p. 992.

***) Plato, Phaedo p. 75. (ed. Bip. p. 171. s.) Εἰ μεν γε λαβοντες μη ἑκαστοτε ἐπιλελησμεθα, εἰδοτες ἀει γιγνεσθαι, και ἀει δια βιου εἰδεναι. το γαρ εἰδεναι τουτ᾽ ἐστι, λαβοντα του ἐπιστημην ἐχειν, και μη ἀπολωλεκεναι. ἡ οὐ τουτο ληθην λεγομεν, ἐπιστημης ἀποβολην; ... Εἰ δε γε᾽ οἰμαι, λαβοντες πριν γενεσθαι, γιγνομενοι ἀπωλεσαμεν,

„daß wir, wenn wir sie nicht immer wieder vergäßen, nachdem wir sie bekommen, mit dem Bewußtsein derselben geboren werden, und uns ihrer das ganze Leben hindurch bewußt sein würden. Denn das heißt ja wissen, eine empfangene Erkenntniß besitzen und nicht verloren haben, oder heißt nicht Vergessen Verlust einer Erkenntniß? ... Und wenn wir nun, meine ich, vor unserer Geburt sie besaßen, und bei der Geburt sie verloren haben, nachher aber bei'm Gebrauch unserer Sinne an solchen Gegenständen jene Kenntnisse wieder aufnahmen, die wir schon früher einmahl gehabt hatten: ist dann nicht, was wir lernen heißen, das Wiederaufnehmen einer uns schon angehörigen Erkenntniß? und wenn wir dies ein Wiedererinnern heißen, werden wir es nicht richtig benennen? — Gewiß. — Denn das hatte sich uns doch als möglich gezeigt, daß, wer etwas empfindet, sei es nun durch das Gesicht, oder durch das Gehör, oder durch irgend einen andern Sinn, dabei an etwas Anderes zurückdenken konnte, das er vergessen hatte, und das diesem nahe kam, als ihm unähnlich oder als ähnlich. Also, wie ich sage, eines von beiden: entweder sind wir mit dem Bewußtsein desselben geboren worden, und haben dieses Bewußtsein unser Leben lang alle behalten, oder die, von welchen wir sagen, daß sie hernach erst lernen, erinnern sich dessen nur, und das Lernen ist eine Wie-

---

ὑστερον δε ταις αἰσθησεσι χρωμενοι περι αὐτα ἐκεινας ἀναλαμβανομὲν τας ἐπιστημας ἁς ποτε και πριν εἰχομεν, ἀρ' οὐχ ὁ καλουμεν μανθανειν, οἰκειαν ἀν ἐπιστημην ἀναλαμβανειν εἰη; τουτο δε που ἀναμιμνησκεσθαι λεγοντες, ὀρθως ἀν λεγοιμεν; Πανυ γε. Δυνατον γαρ δη τουτο γ' ἐφανη, αἰσθομενον τι, ἡ ἰδοντα, ἡ ἀκουσαντα, ἡ τινα ἀλλην αἰσθησιν λαβοντα, ἑτερον τι ἀπο τουτου ἐννοησαι ὁ ἐπελελησατο, ᾧ τουτο ἐπλησιαζεν ἀνομοιον ὀν, ἡ ᾧ ὁμοιον. ὡστε, ὁπερ λεγω, δυοιν θατερον, ἠτοι ἐπισταμενοι γε αὐτα γεγοναμεν και ἐπισταμεθα δια βιου παντες, ἡ ὑστερον οὑς φαμεν μανθανειν, οὐδεν ἀλλ' ἡ ἀναμιμνησκονται οὗτοι· και ἡ μαθησις, ἀναμνησις ἀν εἰη. κ. τ. λ.

dererinnerung. ... Welches nun wählst du, ... daß wir wissend geboren werden, oder daß wir uns nachher dessen erinnern, von dem wir schon vorher ein Wissen gehabt hatten? ... Muß ein wissender Mann von dem, was er weiß, Rechenschaft geben können, oder nicht? ... Und dünkt dich denn, daß Alle Rechenschaft geben können von dem, was wir eben anführten? ... Ich fürchte, es möchte schon morgen hier zu Lande Keiner mehr gefunden werden, der dies gehörig zu thun vermöchte. ... Also erinnern sie sich dessen, was sie einst gelernt hatten."

Dem ungeachtet aber läßt sich nicht gut einsehen, wie die Seele im Besitze von Kenntnissen soll gewesen sein können, die sie nicht während dieses Zeitlebens entweder durch freie Thätigkeit selbst erworben, oder von Andern mitgetheilt erhalten hatte; denn daß die Seele, wie Plato hier will, präexistirt habe *), erschien doch, abgesehen von ihrem mythischen Gepräge, als eine ganz willkührliche Voraussetzung, und das Angebornsein der Erkenntniß des Allgemeinen und Nothwendigen oder der Ideen, die das Wissen erst zum Wissen machen, folgt eben so wenig aus der Unstatthaftigkeit der Ableitung aller Erkenntniß aus der Erfahrung, als diese Ableitung aus der Unstatthaftigkeit jener angebornen Kenntnisse folgt; keiner dieser indirecten Beweise war bündig, weil mit dem Angebornsein und jenem Ursprung aus der Einwirkung äußerer Objecte die

*) Ibid. p. 173. *Ποτε λαβουσαι αἱ ψυχαι ἡμων την ἐπιστημην; οὐ γαρ δη ἀφ' οὐ γε ἀνθρωποι γεγοναμεν. Οὐ δητα. Προτερον ἀρα. Ναι. Ἦσαν ἀρα ... αἱ ψυχαι και προτερον, πριν εἰναι ἐν ἀνθρωπου εἰδει χωρις σωματων, και φρονησιν εἰχον. Εἰ μη ἀρα γιγνομενοι λαμβανομεν ... ταυτας τας ἐπιστημας ... εἰεν ... ἀπολλυμεν δε αὐτας ἐν ποιῳ ἀλλῳ χρονῳ; κ. τ. λ.*

möglichen Erkenntnißquellen keineswegs erschöpft waren, vielmehr sich noch eine dritte (s. oben S. 371.) denken ließ, und selbst wenn man bei jenen beiden stehen bleiben wollte, doch die Erkenntniß theils der Anlage nach angeboren sein, theils dem ursprünglichen Stoff nach aus der Erfahrung abstammen konnte, wie denn selbst Plato nicht nur (im Philebus p. 255.) zugab, daß wir die Wahrnehmung des Veränderlichen und Zufälligen durch eine Einwirkung der äußern Gegenstände auf die Sinnorgane erhalten, sondern auch hier (s. oben S. 427.) die Entwickelung der Ideen von der Sinnenerkenntniß abhängig macht, während auf der andern Seite auch Aristoteles keineswegs behauptete, daß die Sinne alles thun, sondern außer der Einbildungskraft und dem leidenden Verstand noch des thätigen Verstandes bedurfte, um in dem Einzelnen und Zufälligen auch das Allgemeine und Nothwendige sehen, und auf dieses eine wahre Wissenschaft gründen zu können *). Die Frage und der Streitpunkt ist daher nur, ob aus diesem Allgemeinen, das der Verstand durch Induction und Abstraction findet, auch die Ideen und das höchste und wahre Wissen sich ableiten lassen.

Da wir von allen besondern Gegenständen abstrahiren können, und uns dann der Gegenstand überhaupt zurückbleibt, als das allgemeine Subject (*το ὀν*) oder die allgemeine Unterlage (*ὑποκειμενον*) der Dinge, und ebenso von dem Besondern, Veränderlichen und Zufälligen ihrer Bestimmungen abgesehen werden kann, worauf uns die allgemeinen und nothwendigen Bestimmungen (*κατηγοριαι*)

---

*) Metaphys. XII, 9. *Ἀνευ μεν γαρ των καθολου, οὐκ ἐστιν ἐπιστημην λαβειν.*

zurückbleiben, in welchen sie alle gleich sind, und welche daher auch jeder Gattung und Art und jedem einzelnen Gegenstand wesentlich zukommen müssen: so ist nicht zu läugnen, daß sich auf diesem Standpunkt eine Ontologie mit allgemeinen Kategorien und dem Dictum de omni et nullo sammt der davon abhängigen Logik als durchherrschendem Gesetz denken läßt; allein jene Gattungen und Arten, welche durch dieses Allgemeine und Nothwendige bestimmt werden sollen, ließen sich nur durch eine auf willkührliche Abstraction gegründete Eintheilung, die bei Verschiedenen sehr verschieden ausfallen mußte, und ihre besondern Bestimmungen nur durch eine Induction finden, welche bei der Unendlichkeit der Gegenstände und ihrer Veränderungen nie vollständig und erschöpfend sein konnte, und überdies nur die Oberfläche der Dinge berührte, ohne uns ihr Inneres bloß zu legen, oder über die Gegenstände der Erfahrung hinauszuführen, weil, sobald dies geschah, die sinnliche Grundlage verlassen, und neben der Erfahrung eine weitere Erkenntnißquelle angenommen wurde. Schon Aristoteles verglich daher den Sinn dem Wachs, das bloß die Form des in ihm sich abprägenden eisernen oder goldenen Ringes, nicht aber die Materie desselben, das Eisen oder Gold, in sich aufnehme *); ein Bild, das sich auch einige Stoiker aneigneten, welche deshalb das Kriterium der Wahrheit in das den Eindruck des Gegenstandes erfassende

*) Aristot. de anima 2, 12. *Καθολου δε περι πασης αἰσθησεως δει λαβειν ὁτι ἡ μεν αἰσθησις ἐστι το δεκτικον των αἰσθητων εἰδων ἀνευ της ὑλης, οἱον ὁ κηρος του δακτυλιου ἀνευ του σιδηρου και του χρυσου δεχεται το σημειον, λαμβανει δε το χρυσουν ἡ το χαλκουν σημειον, ἀλλ' οὐχ ᾗ χρυσος ἡ χαλκος.*

Bild setzten *), und auch, wie Aristoteles, mittelst des Gedächtnisses allgemeine Vorstellungen daraus entstehen ließen, aus welchen dann die Seele die Grundsätze aller Wissenschaften und die leitenden Principien zur Entdeckung der Wahrheit erhalten sollte, so daß auch nach ihnen die Seele ursprünglich vor der Erfahrung einer unbeschriebenen Tafel glich **). Eine Vorstellung, die von der Einwirkung eines wirklichen Gegenstandes herrührte, und ihn nach seiner Beschaffenheit so darstellte, daß sie alle eigenthümlichen Merkmahle desselben enthielt, folglich auf gleiche Weise nicht von einem andern Ding herrühren konnte, sollte wahr, im Gegenfall aber falsch sein ***); allein ob dem so sei, konn-

---

*) **Sextus, Emp. VII, 227.** *Κριτηριον τοινυν φασιν ἀληθειας ... την καταληπτικην φαντασιαν. ... 228. φαντασια οὐν ἐστι κατ' αὐτους, τυπωσις ἐν ψυχῃ. περι ἧς εὐθυς και διεστησαν. Κλεανθης μεν γαρ ἠκουσε την τυπωσιν, και εἰσοχην τε και ἐξοχην, ὡσπερ και δια των δακτυλιων γινομενην του κηρου τυπωσιν, κ. τ. λ.* **Diogenes Laërt. VII, 45.** *Την δε φαντασιαν εἰναι τυπωσιν ἐν ψυχῃ, του ὀνοματος οἰκειως μετενηνεγμενου ἀπο των τυπων ἐν τῳ κηρῳ ὑπο του δακτυλιου γινομενων.*

) **Plutarch. de physic. philos. decr. IV, 11. ed. Hutten, t. XII. p. 448. *Οἱ Στωικοι φασιν· Ὁταν γεννηθῃ ὁ ἀνθρωπος, ἐχει το ἡγεμονικον μερος της ψυχης, ὡσπερ χαρτης ἐνεργων* [Andere lesen *χαρτην νεουργον* oder *χαρτης ἀργης* u. s. w.] *εἰς ἀπογραφην. εἰς τουτο μιαν ἑκαστην των ἐννοιων ἐναπογραφεται. πρωτος δε ὁ της ἀναγραφης τροπος, ὁ δια των αἰσθησεων. αἰσθανομενοι γαρ τινες, οἱον λευκου, ἀπελθοντος αὐτου μνημην ἐχουσιν· ὁταν δε ὁμοειδεις πολλαι μνημαι γενωνται, τοτε φασιν ἐχειν ἐμπειριαν· ἐμπειρια γαρ ἐστι το των ὁμοειδων πληθος.*

***) **Sextus Empir. adv. Math. VII, 402.** *Ἠν γαρ κατα·*

te nur die Vernunft beurtheilen, folglich war das Kriterium der Wahrheit im Grunde doch nicht in den Sinnen,

---

ληπτικη φαντασια ... ἡ ἀπο ὑπαρχοντος, και κατ' αὐτο το ὑπαρχον ἐναπομεμαγμενη και ἐναπεσφραγισμενη, ὁποια οὐκ ἀν γένοιτο ἀπο μη ὑπαρχοντος. Diogenes Laërt. VII, 46. *Της δε φαντασιας την μεν καταληπτικην, την δε ἀκαταληπτον· καταληπτικην μεν, ἡν κριτηριον εἰναι των πραγματων φασι, την γινομενην ἀπο ὑπαρχοντος κατ' αὐτο το ὑπαρχον ἐναπεσφραγισμενην και ἐναπομεμαγμενην· ἀκαταληπτον δε την μη ἀπο ὑπαρχοντος, ἡ ἀπο ὑπαρχοντος μεν, μη κατ' αὐτο δε το ὑπαρχον, την μη τρανον ἐχουσαν ἐκτυπον.* Cicero, acad. quaest. I, 11. Quod autem erat sensu comprehensum, id ipsum sensum appellabat [Zeno], et si ita erat comprehensum, ut convelli ratione non posset, scientiam; sin aliter, inscientiam nominabat; ex qua existeret etiam opinio, quae esset imbecilla, et cum falso, incognitoque communis ...: e quo sensibus etiam fidem tribuebat, quod ... comprehensio facta sensibus et vera esse illi, et fidelis videbatur; non quod omnia, quae essent in re, comprehenderet: sed quia nihil, quod cadere in eam posset, relinqueret, quodque natura quasi normam scientiae, et principium sui dedisset, unde postea notiones rerum in animis imprimerentur; e quibus non principia solum, sed latiores quaedam ad rationem inveniendam viae reperiuntur. II, 6. 24. Visum ... illum ita definivisse, ex eo, quod esset, sicut esset impressum, et signatum, et effectum. ... Nullum esse visum, quod percipi posset, si id tale esset ab eo, quod est, ut ejusmodi ab eo, quod non est, posset esse. Recte consentit Arcesilas; ad definitionem additum: neque enim falsum percipi posse, neque verum, si esset tale, quale falsum. Incubuit autem in eas disputationes, ut doceret, nullum tale esse visum a vero, ut non ejusdem-

sondern in der Vernunft; weßhalb denn schon einige der älteren Stoiker zugaben, man könne auch sagen, das allgemeine Kriterium der Wahrheit sei die rechte oder gesunde Vernunft, welche nach den angegebenen Erkenntnißgründen das Wahre von dem Falschen sondere *).

Da jedoch dergleichen Urtheile nie unfehlbar sind, die Vorstellungen der Sinne aber (*αἰσθησεις, φαντασιαι, ἐνεργειαι*), welche letztere nie urtheilen, mit den sie bewirkenden Gegenständen in einem nothwendigen Zusammenhang stehen, so blieb Epikur bei ihnen stehen, und schloß, daß sie stets wahr sein, d. h. dem sie bewirkenden Gegenstand entsprechen und ihn ganz so darstellen müssen, wie er ist, so daß man von der Vorstellung auf das Object, und von diesem auf jene schließen kann **); sie sind der Gründe weder fähig, noch bedürftig, denn sie sind in sich evident, und können daher auch nicht widerlegt werden, weder durch ähnliche Vorstellungen, weil diesen dieselbe Evidenz zukömmt, noch durch unähnliche, weil diese nicht über eine und dieselbe Sache Richter sein können, noch durch Gründe des Verstandes, weil diese sich ganz auf die Sinnenerkennt-

---

modi etiam a falso possit esse. Vgl. 47. De finibus IV, 4. Gellius, Noct. Att. XIX, 1.

*) Diog. Laërt. VII, 54. *Ἄλλοι δε τινες των ἀρχαιοτερων στωικων τον ὀρθον λογον κριτηριον ἀπολειπουσιν, ὡς ὁ Ποσειδωνιὸς ἐν τῳ περι κριτηριου φησι.* Plutarch. l. c. IV, 11. 21. Cicero, acad. quaest. I, 11.

**) Sextus Empir. adv. Math. VIII, 9. *Ὁ δε Ἐπικουρος τα μεν αἰσθητα παντα ἐλεγεν ἀληθη και ὀντα. οὐ διενεγκε γαρ ἀληθες εἰναι τι λεγειν ἢ ὑπαρχον. ... την τε αἰσθησιν ἀντιληπτικην οὐσαν των ὑποπιπτοντων αὐτη, και μητε ἀφαιρουσαν τι μητε προστιθεισαν, ... δια παντος τε ἀληθευειν.* Vgl. VII, 203.

niß stützen *). Die Wirkung der Gegenstände auf die Sinne aber läßt sich nach ihm gar nicht anders erklären, als durch Ausflüsse aus denselben, welche ihnen gleichen und die Sinnorgane berühren, wie denn ja von allen dichten, den Raum erfüllenden Körpern sich gewisse Theile (ἀπορῥοιαι, ἀποστασεις) ablösen, welche an Feinheit alles Vorstellbare übertreffen, als z. B. der Rauch vom Feuer, die Ausdünstungen, die von den Körpern ausgehenden Lichtstrahlen. Selbst die Vorstellungen der Phantasie müssen durch solche objective Bilder hervorgebracht werden sowohl im wachenden Zustand, als im Traum; denn es muß doch etwas da sein, was sie verursacht, und selbst ihre Aehnlichkeit mit wirklich existirenden Gegenständen läßt sich auf keine andere Weise erklären, und der

*) Diogenes Laërt. X, 31. *Λεγει δε και ἐν τῃ προς Ἡροδοτον ἐπιτομῃ και ἐν ταις κυριαις δοξαις. Πασα γαρ, φησιν, αἰσθησις ἀλογος ἐστι και μνημης οὐδεμιας δεκτικη· οὐτε γαρ ὑφ' αὐτης οὐτε ὑφ' ἑτερου κινηθεισα δυναται τι προσθειναι ἢ ἀφελειν, οὐδ' ἐστι το δυναμενον αὐτας διελεγξαι.* 32. *Οὐτε γαρ ἡ ὁμοιογενης αἰσθησις την ὁμογενη δια την ἰσοσθενειαν, οὐθ' ἡ ἀνομοιογενης την ἀνομοιογενη· οὐ γαρ των αὐτων εἰσι κριτικαι· οὐθ' ἡ ἑτερα την ἑτεραν· πασαις γαρ προσεχομεν. οὐτε μην λογος· πας γαρ λογος ἀπο των αἰσθησεων ἠρτηται. και το τα ἐπαισθηματα δε ὑφεσταναι πιστουται την των αἰσθησεων ἀληθειαν. ὑφεστηκε δε το τε ὁραν ἡμας και ἀκουειν ὡσπερ το ἀλγειν· ὁθεν και περι των ἀδηλων ἀπο των φαινομενων χρη σημειουσθαι. και γαρ και ἐπινοιαι πασαι ἀπο των αἰσθησεων γεγονασι κατα τε περιπτωσιν και ἀναλογιαν και ὁμοιοτητα και συνθεσιν, συμβαλλομενου τι και του λογισμου. τα τε των μαινομενων φαντασματα και τα κατ' ὀναρ ἀληθη· κινει γαρ· το δε μη ὀν οὐ κινει.* Vgl. Sextus Emp. adv. Math. VIII, 9. f. oben S. 433. Lucretius IV, 480 — 502.

Unterschied ist nur, daß sie diesen nie ganz, sondern nur zum Theil entsprechen, und nur zufällige Verbindungen losgerissener Theile sind, auch mit den Objecten nicht in ununterbrochener Verbindung stehen, und viel feiner sind, und deshalb nicht die äußern Sinne, sondern bloß die Seele berühren *).

Allein mit all diesem Raisonnement ging er weit über die Sinnenvorstellungen und die von der Wiederholung derselben im Gedächtniß zurückbleibenden Bilder hinaus; denn diese wissen nichts von dem, was sein kann, und sein muß, sondern bloß einen Theil dessen, was ist. Er selbst mußte daher zugeben, daß auch die Denkkraft etwas zum Erkennen beitrage **), ohne jedoch den Antheil derselben näher bestimmen zu können.

So wie aber Epikur in manchen Punkten mit Aristoteles übereintraf, so hatte auch seine Philosophie wieder Einfluß auf die Peripatetiker, nur daß diese keine Atome annahmen, weil die Materie in's Unendliche theilbar ist; daher sie die Natur nicht nach mechanischen, sondern nach dynamischen Grundsätzen erklärten. Hatte Aristoteles alles Empfinden für ein Leiden und Bewegtwerden der Seele erklärt, so konnten die Peripatetiker die Ursache dieses Bewegtwerdens auch nur in Ausflüssen aus den wahrgenommenen Gegenständen finden, welche in die Sinne eindringen, und so die Seele afficiren und zum Wahrnehmen äußerer Gegenstände bestimmen; weßhalb nach Sextus schon Strato den Sinnwerkzeugen Poren zuschrieb, durch welche, wie durch Fenster, das mit den Sinnen identische Denken

*) Diogenes Laërt. X, 46. 47. Lucret. IV, 739 — 742. vgl. v. 46 — 129. 130 — 144.

**) Diogenes Laërt. X, 32. s. oben S. 434.

die Gegenstände erblicke *). Daher denn die Lehre der Scholastiker von den species intentionales, welche **),

*) Sextus Emp. VII, 350. *Οἱ μεν διαφερειν αὐτην [την διανοιαν] των αἰσθησεων, ὡς οἱ πλειους· οἱ δε, αὐτην εἰναι τας αισθησεις, καθαπερ δια τινων ὀπων των αἰσθητηριων προκυπτουσαν. ἧς στασεως ἠρξε Στρατων τε ὁ φυσικος, και Αἰνησιδημος·* wo Fabricius *ὀπων* ſtatt *τοπων* lieſt, wegen der Parallelſtelle §. 364. *καὶν ὑποθωμεθα δε την διανοιαν δια των αἰσθητικων πορων, ὡσπερ τινων ὀπων προκυπτουσαν.* Vgl. Lucretius III, 360. ss.

Dicere porro, Oculos nullam rem cernere posse;
Sed per eos Animum ut foribus spectare reclusis;
Desipere 'st, contra cum sensus dicat eorum:
Sensus enim trahit, atque acies detrudit ad ipsas.
Fulgida praesertim cum cernere saepe nequimus,
Lumina luminibus quia nobis praepediuntur.
Quod foribus non fit: neque enim, qua cernimus ipsi,
Ostia suscipiunt ullum reclusa laborem.
Praeterea, si pro Foribus sunt lumina nostra,
Jam magis, exemptis Oculis, debere videtur
Cernere res Animus, sublatis postibus ipsis.

Plutarch. de placitis philos. IV, 5. *Τι το της ψυχης ἡγεμονικον, και ἐν τινι. Πλατων, Δημοκριτος, ἐν ὁλῃ τῃ κεφαλῃ. Στρατων, ἐν μεσοφρυῳ* Ebenſo Tertullianus, de anima c. 15. in superciliorum meditullio.

**) Vgl. Chauvin, Steph. Lexicon rationale s. Thesaurus philosophicus, Roterod. 1692. s. v. Species intentionalis, Species sensibilis und Species intelligibilis. Die Streitigkeiten der Scholaſtiker über dieſe Species ſind ausführlich entwickelt in Zabarella, Jac. Liber de speciebus intelligibilibus, in ſ. Werk de rebus naturalibus Libri XXX. Colon. 1590. fol. p. 887. ss., auch in ſ. Opera aufgenommen.

sofern sie mit dem Sinn zusammentrafen und ihn bestimmten, species sensibiles hießen, wenn aber mit dem Verstande, species intelligibiles, in beiden Fällen aber wieder in species impressae und expressae, in Eindrücke und Abdrücke eingetheilt wurden. Denn „außerdem, daß nach Aristoteles (de insomniis) die Träume durch Bilder bewirkt werden, und die Empfindung nicht (nach dem 2ten Bande de anima) ein Leiden sein kann, wenn nicht der Sinn von dem wirkenden Gegenstand ein Bild in sich aufnimmt, verhält sich ja 2) das Empfindungsvermögen völlig indifferent gegen Dieses oder Jenes, z. B. das Weiße oder Schwarze, und muß daher durch irgend einen Zusatz zu dem einen oder dem andern bestimmt werden, und dieser Zusatz kann nur ein den Gegenstand vertretendes Bild sein, da der Gegenstand selbst oft weit entfernt ist. Dann aber 3) erinnern sich, wie die Erfahrung lehrt, auch die wilden Thiere der einst empfundenen Dinge, folglich muß das Vergangene ihnen gegenwärtig sein, und da es ihnen nicht mehr wirklich gegenwärtig ist, weil es entweder nicht mehr existirt, oder zu weit von ihnen entfernt ist, so muß es ihnen gegenwärtig sein durch Abbildungen, die in dem Gedächtniß aufbewahrt sind. Wie könnte endlich 4) das Auge sich selbst sehen im Spiegel, wenn nicht dieser das Bild des Auges auf das Auge zurückwärfe? Und wie könnte dasselbe Auge die hinter ihm befindlichen Dinge sehen, wenn nicht Bilder dieser Dinge zurückgeworfen würden?

Giebt es aber dergleichen Eindrücke (species sensibiles) im Sinnorgan, so giebt es auch denselben entsprechende Abbildungen (species intelligibiles) im Verstande; denn der Verstand muß eben sowohl von dem Gegenstand, oder wenigstens von dem Samen des Gegenstandes befruchtet werden, als der Sinn. Auch er ist an sich indifferent, und diese

Indifferenz muß ihm genommen werden, was nicht anders geschehen kann, als durch die ihm eingedrückten Abbildungen, durch deren Dienst nicht nur der zuvor unfruchtbar gewesene fruchtbar gemacht, sondern auch gerade auf diesen bestimmten Gegenstand, und nicht auf einen andern, gerichtet wird. Auch ihm, dem Denkvermögen, muß der Gegenstand entweder selbst oder durch sein Abbild gegenwärtig sein. Da nun das Erstere nicht möglich ist, so muß der Gegenstand wenigstens durch sein Bild gegenwärtig sein. Wollte aber jemand sagen, eine solche Gegenwart des Objectes finde ja schon Statt durch das phantasma oder den Sinneneindruck, so muß bemerkt werden, daß diese Gegenwart keine geistige (intentionalis) ist, denn das phantasma ist etwas Körperliches, folglich dem zu befruchtenden Verstande keineswegs angepaßt; ohne Befruchtung des Vermögens aber findet keine geistige Gegenwart (praesentia intentionalis) Statt."

Nun konnten aber hier Andere einwenden, „jene Phantasmen oder Ausflüsse aus den äußern Gegenständen können nicht körperlich oder theilbar sein, weil sie ja in jedem geringsten Theile des Subjectes oder des zwischen dem Subject und Object befindlichen Mediums gefunden werden sollen; sind sie aber untheilbar, wie die Meisten wollen, oder stehen sie zwischen Geist und Körper mitten inne: wie können sie alsdann die Sinnorgane in Bewegung setzen oder gar, wie dies sehr oft geschieht, diese verletzen? Wie können sie, selbst unausgedehnt und untheilbar, ausgedehnte Dinge vorstellen, die doch theilbar sind? Dann kann auch der Ursprung und die Ursache solcher Bilder nicht hinlänglich erklärt werden, da die meistens trägen und ruhenden Körper offenbar keine solche vortreffliche Formen aus sich hervorgehen lassen können: werden sie vielleicht durch die

Kraft des Subjectes hervorgelockt, oder sind sie, wie man zu sagen pflegt, die äquivoken Ursachen dieser Bilder? Dann erscheint aber nur um so wunderbarer, wie aus groben und irdischen Körpern unaufhörlich solche feine und geistige Formen sollen hervorgehen oder herausgezogen werden können. Ferner durch welche Vehikel gelangen sie bis zu uns? Brechen sie ohne dergleichen, für sich allein, aus denselben heraus, oder geschieht es in Folge einer gewissen Fortpflanzung, daß sie sich allenthalben hin ausbreiten, und zwar in einem Augenblick? Dies alles ist so dunkel und schwer begreiflich, daß es zur Erklärung der Sache keineswegs geschickt ist. Nehmen wir dann auch an, es mahle sich ein Bild der Farbe im Auge ab, wodurch wird alsdann die Wärme wahrgenommen? Welche Figur oder Abbildung soll die Wärme ausdrücken? So auch, wenn die in Bewegung gesetzte Luft im Ohr das Zwerchfell erschüttert, oder die angenehme Ausdünstung das Geruchsorgan berührt, so braucht man keine nichtige und verschwindende Bilder des Tones oder des Geruchs, und eben so wenig auch des Geschmacks zu ersinnen, von denen man sich keine Vorstellung und keinen Begriff machen kann. Wie es sich nun aber auch mit den species sensibiles verhalte, wozu bedarf es noch einer von der Perception gesonderten und verschiedenen species intelligibilis? Einmahl ist doch eine von der Perception getrennte und unterschiedene Idee oder Abbildung ganz und gar unnütz, da ja die Perception selbst die erkannte Sache schon objectiv oder auf intelligible Weise vorstellt; denn wenn ich einen Zirkel denke (intelligo), so nehme ich kein von der Erkenntniß getrenntes Bild desselben wahr (percipio), sondern den Zirkel selbst. Und wenn ich reflectirend (cognitione reflexa) etwas aufmerksamer betrachte, was ich denke (intelligo), so stößt

mir nichts Anderes auf, als die Wahrnehmung des Zirkels selbst, der Zirkel selbst, wie er objectiv ist, oder wie er erkannt wird vom Gemüth. Jener Stellvertreter des Gegenstandes aber, mag man ihn nun species oder imago nennen, stellt sich nie dem Gemüthe dar. Dann aber wozu soll jene von der Erkenntniß verschiedene Abbildung (species) dienen, wenn doch das Gemüth sie nicht wahrnimmt? Um einen Zirkel zu erkennen, bedürfte es ja auf diese Weise einer doppelten Wahrnehmung, einer, durch welche die Idee oder species des Zirkels, und einer andern, durch welche der Zirkel selbst erkannt wird. Wozu aber diese Umschweife, da die Wahrnehmung (perceptio) nur den Zirkel darstellt eben dadurch, daß sie Wahrnehmung ist? Und wenn mir Gott das Vermögen verliehen hat, die Körper wahrzunehmen, so hat Er zugleich bewirkt, daß durch die Wahrnehmungen des Gemüths die Körper dargestellt werden ohne Hülfe eines neuen Dinges oder Bildes. Denn wenn ich den Begriff eines Dinges, z. B. eines Kreises oder Quadrats, habe, so suche ich in diesem Begriff auch die Eigenschaften des Kreises oder Quadrats selbst auf; und wenn ich sage, daß die Idee des Kreises etwas in sich schließe, so verstehe ich unter der Idee nichts Anderes, als die Wahrnehmung des Kreises selbst, nicht aber eine den Gegenstand vorstellende Form, die von dem Begriffe selbst, den das Gemüth hat, getrennt wäre."

Hobbes führte daher die Empfindung, in welcher nach ihm alle Erkenntniß ihren Ursprung hat, bloß auf Bewegung zurück, indem er sie in dem Empfindenden entstehen läßt, in Folge einer Bewegung der innern Theile eines Objectes, welche durch Mittel bis in das Innerste des Organes fortgepflanzt wird, durch dessen Rückwirkung dann die Empfindung entsteht, deren Vollendung das Bild (phan-

tasma) ist; denn diese Bilder entstehen und vergehen, müssen also ihren Grund in einer Veränderung des empfindenden Subjects, und diese den ihrigen in einer Bewegung seiner Organe haben, in welche diese durch eine Bewegung der äußern Objecte versetzt wird *).

---

*) Hobbes, Elementorum philosophiae Sect. I. de Corpore. P. IV. Physica (Opera philosophica quae latine scripsit omnia, ed. Gul. Molesworth. Vol. I. Londini 1839. p. 316. ss.). 1. Phaenomenῶν autem omnium, quae prope nos existunt, id ipsum τὸ φαίνεσθαι est admirabilissimum, nimirum, in corporibus naturalibus alia omnium fere rerum, alia nullarum in seipsis exemplaria habere; adeo ut si phaenomena principia sint cognoscendi caetera, sensionem cognoscendi ipsa principia principium esse, scientiamque omnem ab ea derivari dicendum est, et ad causarum ejus investigationem ab alio phaenomeno, praeter eam ipsam, initium sumi non posse. Sed quo, inquies, sensu contemplabimur sensionem? Eodem ipso, scilicet, aliorum sensibilium etsi praetereuntium, ad aliquod tamen tempus manente memoria. Nam sentire se sentire, meminisse est. Inquirendae ergo ante omnia sunt sensionis, id est, earum, quas sentientibus nobis innasci perpetuo experimur, idearum sive phantasmatum causae, et modus quo procedit generatio. Ad hanc autem inquisitionem conducit primo loco observare, phantasmata nostra non esse semper eadem, sed nova subinde oriri et vetera evanescere, prout sensionis organa modo in unum, modo in aliud objectum convertuntur. Generantur ergo et pereunt, ex quo intelligitur esse ea corporis sentientis mutationem aliquam. 2. Mutationem autem omnem motum esse aliquem vel conatum, qui conatus etiam motus est, in partibus mutati internis (cap. VIII. [vielmehr IX.] art. 9.) ex eo, quod

Darauf, daß alle Empfindung bloß durch eine von den Objecten bewirkte Veränderung oder Bewegung des Sinn-

---

quousque cujuscunque corporis partes etiam minimae eundem inter se situm servant, nihil illi novi contingit (nisi forte ut totum simul moveri possit), quin ut et sit et videatur idem esse, quod ante erat et videbatur. Sensio igitur in sentiente nihil aliud esse potest, praeter motum partium aliquarum intus in sentiente existentium, quae partes motae organorum quibus sentimus partes sunt. ... Habemus ergo jam sensionis subjectum, nimirum, illud in quo insunt phantasmata; et partim etiam naturam ejus, nempe, quod sit motus aliquis internus in sentiente. Ostensum est praeterea (cap. VIII. [sollte heißen IX.] art. 7.), motum nisi a moto et contiguo generari non posse. Ex quo intelligitur sensionis immediatam causam esse in eo, quod sensionis organum primum et tangit et premit. Si enim organi pars extima prematur, illa cedente premetur quoque pars, quae versus interiora illi proxima est, et ita propagabitur pressio sive motus ille per partes organi omnes usque ad intimum. Quemadmodum et pressio extimae procedit ab aliqua pressione corporis remotioris; et sic perpetuo, donec veniatur ad id a quo phantasma ipsum, quod a sensione fit, tanquam a primo fonte derivari judicamus. ... Est ergo sensio motus in sentiente aliquis internus, generatus a motu aliquo partium objecti internarum, et propagatus per media ad organi partem intimam. ... Ostensum item est (cap. XV. art. 2.) resistentiam omnem esse conatui conatum contrarium, id est, reactionem. Quoniam igitur motui, ab objecto per media ad organi partem intimam propagato, fit aliqua totius organi resistentia sive reactio per motum ipsius organi internum naturalem, fit propterea conatui ab ob-

organs, nämlich des Gehirns oder der Lebensgeister oder innern Substanzen des Kopfes entstehe, beruheten auch seine vier Einwürfe gegen jene sichtbaren und denkbaren Formen, wie er sie nannte, welche vom Object zum Subject gelangen und dieses afficiren sollten; denn wir nehmen ja, indem wir empfinden, lediglich nichts wahr, als jene Veränderung in unserem eigenen Organ; womit dann freilich die Realität der Sinnenerkenntniß, somit aller Erkenntniß, in Frage gestellt wurde, sofern ja Empfindung die Grundlage jeglicher Erkenntniß bilden, und das Denken nur ein Rechnen mit den so erhaltenen Vorstellungen, die Seele aber nichts sein sollte, als die Organisation des Gehirns und der Nerven nebst den darin gegründeten Bewegungen. Seine vier Gründe gegen jene von den Objecten ausströmenden Bilder waren *): 1) Das Subject oder der Trä-

---

jecto conatus ab organo contrarius; ut cum conatus ille ad intima ultimus actus sit eorum qui fiunt in actu sensionis, tum demum ex ea reactione aliquandiu durante ipsum existit phantasma; quod propter conatum versus externa, semper videtur (φαίνεται) tanquam aliquid situm extra organum. Definitionem ergo sensionis, eamque ex causarum ejus explicatione et generationis ordine constantem sic totam proponimus: sensio est ab organi sensorii conatu ad extra, qui generatur a conatu ab objecto versus interna, eoque aliquandiu manente per reactionem factum phantasma.

*) Human nature: or the fundamental elements of policy (the English works of Thomas Hobbes of Malmesbury; now first collected and edited by Sir Will. Molesworth, Bart. Vol. IV. London 1840. p. 4. ss.). §. 4. „Because the image in vision consisting of colour

ger, welchem Farbe und Geſtalt anhängen, iſt nicht das Object oder geſehene Ding; 2) was wir Geſtalt oder Farbe nennen, iſt nichts (wahrhaft) außer uns Befindliches. 3) Jene Geſtalt oder Farbe iſt nur eine Erſcheinung für uns von der Bewegung, Erſchütterung oder Veränderung, welche das Object in dem Gehirn oder den Lebensgeiſtern oder einer innern Subſtanz des Kopfes bewirkt. 4) Gerade wie bei dem Geſichtsſinne, ſo iſt auch bei den Begriffen, welche aus den andern Sinnen entſpringen, der

---

and shape is the knowledge we have of the qualities of the object of that sense; it is no hard matter for a man to fall into this opinion, that the same colour and shape are the very qualities themselves; and for the same cause, that sound and noise are the qualities of the bell, or of the air. And this opinion had been so long received, that the contrary must needs appear a great paradox; and yet the introduction of species visible and intelligible (which is necessary for the maintenance of that opinion) passing to and fro from the object, is worse than any paradox, as being a plain impossibility. I shall therefore endeavour to make plain these points:

That the subject wherein colour and image are inherent, is not the object or thing seen.

That there is nothing without us (really) which we call an image or colour.

That the said image or colour is but an apparition unto us of the motion, agitation, or alteration, which the object worketh in the brain, or spirits, or some internal substance of the head.

That as in vision, so also in conceptions that arise from the other senses, the subject of their inherence is not the object, but the sentient.

Träger, dem sie anhängen, nicht das Object, sondern der Empfindende. Zum Beweis des ersten dieser Sätze führt er (§. 5. p. 4.) an: „Jeder Mensch hat die Sonne und die andern sichtbaren Gegenstände durch Zurückwerfung der Strahlen (reflection) im Wasser oder in Gläsern gesehen; und schon dies berechtigt zu dem Schluß, daß Farbe und Gestalt da sein können, wo das gesehene Ding nicht ist. Wir sehen ferner zuweilen einen Gegenstand doppelt, und zwar sowohl bei gesunder, als bei widernatürlicher Beschaffenheit der Organe. Hier können Farbe und Gestalt in zwei solchen Bildern eines und desselben Dinges nicht diesem selbst inhäriren, weil das gesehene Ding nicht in zwei Räumen sein kann." Zum Beweis des zweiten (§. 6. p. 5.): „Das mittelst der Zurückwerfung der Lichtstrahlen gesehene Bild in einem Glas oder Wasser oder dergleichen ist kein Ding in oder hinter dem Glas oder Wasser." Für den dritten Satz (§. 7. p. 5. ss.): „Bei jeder starken Erschütterung des Gehirns, z. B. von einem Schlag, besonders auf das Auge, wo der Sehnerv große Gewalt leidet, erscheint vor den Augen ein gewisses Licht, welches nichts außer uns, sondern nur eine Erscheinung [in uns] ist, welcher nichts zu Grunde liegt, als die Erschütterung oder Bewegung der Theile des Sehnervs. Aus dieser Erfahrung können wir schließen, daß die Erscheinung des Lichts überall nichts ist, als eine Bewegung in uns (that apparition of light is really nothing but motion within). Kann also von leuchtenden Körpern eine Bewegung abgeleitet werden, so daß der Sehnerv in entsprechender Weise (in such a manner as is propre thereunto) afficirt wird, so wird das Bild eines Lichtes irgendwo in derjenigen Linie erfolgen, durch welche die Bewegung zuletzt zu dem Auge geleitet wurde, nämlich in dem

Gegenstand, wenn wir unmittelbar auf ihn hinsehn, und in dem Glas oder Wasser, wenn wir in der Reflexionslinie auf diese hinschauen. Daß aber alle lichten, scheinenden und erleuchteten Körper eine Bewegung in dem Auge und durch das Auge in dem Sehnerv und so in dem Gehirn hervorbringen, wodurch dann die Erscheinung des Lichtes oder der Farbe entsteht, ist nicht schwer zu beweisen. So wirkt offenbar das Feuer, der einzige leuchtende (lucid) Körper hier auf Erden, durch Bewegung, und erlischt, wenn diese gehemmt oder erstickt wird. Seine Bewegung besteht in seiner wechselsweisen Erweiterung und Zusammenziehung, die man sein Funkeln und Glühen nennt. Durch diese Bewegung des Feuers muß nothwendig der dasselbe berührende Theil des Mediums zurückgestoßen und fortgetrieben werden, in Folge dessen dann dieser Theil ebenso den nächsten forttreibt, und so nach einander ein Theil den andern fortstößt bis zu dem Auge, und ebenso der äußere Theil des Auges den innern drückt. Die innere Haut (coat) des Auges aber ist nichts Anderes, als ein Stück des Sehnervs, und deshalb wird nun die Bewegung weiter fortgepflanzt bis in's Gehirn, und in Folge des Widerstandes oder Rückwirkens des Gehirns entsteht dann auch wieder ein Zurückprallen auf den Sehnerven, und da wir uns dieses nicht als eine Bewegung oder Zurückprallung von innen her vorstellen (not conceiving as a motion or rebound from within), so denken wir, es sei außer uns (do think it is without), und nennen es Licht. Wir haben keinen Grund, anzunehmen, daß die Sonne, die Quelle des Lichtes, auf irgend andere Weise wirkt, als das Feuer, wenigstens in dieser Beziehung. Und so hat alles Sehen seinen Ursprung in dergleichen Bewegung; denn wo kein Licht ist, findet auch kein Sehen Statt; und dar-

um muß auch die Farbe daſſelbe ſein, was das Licht iſt, ſofern ſie die Wirkung lichter Körper iſt: ihr Unterſchied beſteht nur darin, daß wenn das Licht unmittelbar von ſeiner Quelle her zum Auge gelangt, oder mittelbar durch Zurückwerfung von reinen und glatten Körpern und ſolchen, welche keine beſondere innere Bewegung haben, es zu verändern, wir daſſelbe Licht nennen, wogegen wir es Farbe nennen, wenn es von unebenen, rauhen und groben Körpern oder ſolchen zurückgeworfen wird, welche eine eigene innere Bewegung haben, durch die es verändert werden kann, ſo daß alſo Farbe und Licht ſich darin unterſcheiden, daß das eine reines und das andere geſtörtes (perturbed) Licht iſt."

Zum Beweiſe des vierten Satzes führt er (§. 9. p. 7. s.) an, daß daſſelbe Reſultat ſich auch bei dem Hören und allen übrigen Sinnen zeige. „So wie man etwas doppelt ſehen kann, ſo kann man auch doppelt oder dreifach hören, durch Vervielfältigung der Wiederhalle, welche Wiederhalle eben ſowohl Töne ſind, wie der urſprüngliche; und da ſie nicht in einem und demſelben Raume ſind, ſo können ſie auch nicht dem Körper inhäriren, der ſie bewirkt. Kein Ding kann etwas machen, das nicht in ihm ſelbſt iſt (Nothing can make any thing which is not in itself). Der Klöpfel hat keinen Schall in ſich, ſondern nur Bewegung, und bringt Bewegung hervor in den innern Theilen der Glocke. So hat die Glocke Bewegung, und nicht Schall, und theilt Bewegung der Luft mit; und die Luft hat Bewegung, aber nicht Schall, und theilt durch die Ohren und Nerven Bewegung dem Gehirn mit; und auch das Gehirn hat Bewegung, aber nicht Schall; von dem Gehirn prallt ſie zurück in die Nerven nach außen, und ſo entſteht eine Erſcheinung außerhalb (an apparition without), wel-

che wir Schall nennen. Was die übrigen Sinne betrifft, so ist augenscheinlich, daß der Geruch und der Geschmack von einem und demselben Ding nicht dieselben sind bei jedem Menschen, und darum auch nicht in den gerochenen und geschmeckten Dingen sind, sondern in den Menschen. So ist offenbar die Hitze, die wir vom Feuer empfinden, in uns, und völlig verschieden von der Hitze, die im Feuer ist (which is in the fire) [also doch im Feuer!]: denn unsere Hitze ist Vergnügen oder Schmerz, je nachdem sie stark oder gemäßigt ist, aber in den Kohlen ist nichts von der Art. Also ist in allen Vorstellungen, die aus den Sinnen entspringen, das Subject ihrer Inhärenz nicht in dem Object, sondern in dem Empfindenden."

„Hieraus folgt nun auch, daß alle Accidenzen oder Beschaffenheiten, welche unsere Sinne uns als in der Welt befindlich denken lassen, nicht in ihr, sondern bloß Schein und Erscheinung sind: die Dinge, welche wirklich in der Welt außer uns sind, sind jene Bewegungen, welche diesen Schein verursachten. Und dies ist der große Betrug der Sinne, welcher auch durch den Sinn berichtigt werden muß: denn wie der Sinn mich lehrt, daß, wenn ich unmittelbar sehe, die Farbe in dem Object zu sein scheint, so lehrt der Sinn mich auch, wenn ich durch Reflexion sehe, daß die Farbe nicht in dem Object ist" *).

---

*) l. c. p. 8. „10. And from hence also it followeth, that whatsoever accidents or qualities our senses make us think there be in the world, they be not there, but are seeming and apparitions only: the things that really are in the world without us, are those motions by which these seemings are caused. And this is the great deception of sense, which also is by sense corrected: for as sense telleth me, when I see directly, that the colour seemeth to be in the ob-

Allein abgesehen davon, daß die Induction unvollständig ist, und bloß besondere Modificationen betrifft, welche unter ihren besondern Gesetzen stehen, so ist, was wirklich folgt, vielmehr, daß nicht der Sinn den Sinn corrigirt, sondern die Reflexion ihn berichtigt, welche einen vom äußern verschiedenen innern Sinn voraussetzt, der über der Sinnenempfindung steht, deren Vorstellungen überschaut und vergleicht, und zum Ganzen sich erhebt; so daß also die Wahrheit nicht in den uns täuschenden äußern Sinnen, sondern in der Reflexion, d. h. im Denken des Verstandes und den ihm immanenten Gesetzen, zu suchen ist, dieser Empirismus also in Rationalismus übergeht. Hobbes würde zwar einwenden, die Sinne seien doch die Grundlage und Quelle nicht nur der Vorstellungen unseres Denkens, sondern auch ihres Zusammenhangs und ihrer Consequenz; denn die durch den Sinn erhaltenen Vorstellungen hängen an einander, so daß die eine auf die andere führt, und daher auch in der Einbildungskraft, gemäß den Gesetzen der Ideenassociation die eine durch die andere hervorgerufen und begründet wird; wobei die Vorstellung der Ursache die der Wirkung und umgekehrt mit sich bringt, wenn aus dem Verlangen die Vorstellung seines Zwecks und aus dieser die des nächsten Mittels dazu entspringt *).

---

ject; so also sense telleth me, when I see by reflection, that colour is not in the object."

*) l. c. ch. IV. §. 2. „The Cause of the coherence or consequence of one conception to another, is their first coherence or consequence at that time when they are produced by sense ...: and according to this ... the mind may run almost from anything to anything. But as in the sense the conception of cause and ef-

Allein dieſen Geſetzen unwillkührlicher Ideenaſſociation folgen auch die Thiere, ohne daß ſie deshalb Bewußtſein und Reflexion hätten: wodurch wird nun im Menſchen das freie und bewußte Denken begründet? Hobbes findet den Grund dieſes Unterſchieds und die Quelle der Wiſſenſchaft in den willkührlichen Zeichen, beſonders der Sprache, die wir vor den Thieren voraus haben. Durch ſie können wir die zuſammenhängenden Vorſtellungen und deren Reihen beliebig zurückrufen, ſie einander unterordnen, und ſolche, die ganz getrennte Sphären von Gegenſtänden bezeichnen, von einander trennen; woraus dann Urtheile und Schlüſſe entſtehen, auf welchen die Wahrheit der Erkenntniß und ihr Gegentheil beruht *).

---

fect may succeed one another; so may they after sense in the imagination: and for the most part they do so; the cause whereof is the appetite of them, who, having a conception of the end, have next unto it a conception of the next means to that end: as, when a man, from a thought of honour to which he hath an appetite, cometh to the thought of wisdom, which is the next means thereunto; and from thence to the thought of study, which is the next means to wisdom."

*) l. c. Ch. V. §. 1. p. 19. ss. „One conception followeth not another, according to our election, and the need we have of them, but as it chanceth us to hear or see such things as shall bring them to our mind. The experience we have hereof, is in such brute beasts, which, having the providence to hide the remains and superfluity of their meat, do nevertheless want the remembrance of the place where they hid it, and thereby make no benefit thereof in their hunger: but man, who in this point beginneth to rank himself somewhat above the nature of beasts; hath observed

Allein damit ist der Ursprung unserer Erkenntniß und ihre Wahrheit und Nothwendigkeit noch keineswegs erklärt;

---

and remembered the cause of this defect, and to amend the same, hath imagined or devised to set up a visible or other sensible mark, the which, when he seeth it again, may bring to his mind the thought he had when he set it up. A mark therefore is a sensible object which a man erecteth voluntarily to himself, to the end to remember thereby somewhat past, when the same is objected to his sense again. ... 2. In the number of these marks, are those human voices, which we call the names or appellations of things sensible by the ear, by which we recall into our mind some conceptions of the things to which we gave those names or appellations. ... A name or appellation therefore is the voice of a man arbitrary, imposed for a mark to bring into his mind some conception concerning the thing on which it is imposed. 3. Things named, are either the objects themselves, as a man; or the conception itself that we have of man, as shape and motion: or some privation, which is when we conceive that there is something which we conceive, not in him ...: so that here be two sorts of names; one of things, in which we conceive something; or of the conceptions themselves, which are called positive: the other of things wherein we conceive privation or defect, and those names are called privative. 4. By the advantage of names it is that we are capable of science, which beasts, for want of them are not; nor man, without the use of them. ... 5. Seeing there be many conceptions of one and the same thing, and for every conception we give it a several name; it followeth that for one and the same thing, we have many names and attribu-

es bringt sich vielmehr sogleich die weitere Frage auf, wodurch denn die Sprache, und überhaupt das willkührliche

---

tes. ... And again, because from divers things we receive like conceptions, many things must needs have the same appellation: ... and those names we give to many, are called universal to them all ...: such appellation as we give to one only thing, we call individual, or singular. ... 9. Of two appellations, by the help of this little verb is, or something equivalent, we make an affirmation or negation, either of which in the Schools we call also a proposition, and consisteth of two appellations joined together by the said verb is: as for example, man is a living creature; or thus, man is not righteous: whereof the former is called an affirmation, because the appellation, living creature, is positive; the latter a negative, because not righteous is privative. 10. In every proposition, be it affirmative or negative, the latter appellation either comprehendeth the former, as in this proposition, charity is a virtue, the name of virtue comprehendeth the name of charity, and many other virtues beside; and then is the proposition said to be true, or truth: for, truth, and a true proposition, is all one. Or else the latter appellation comprehendeth not the former; as in this proposition, every man is just; the name of just comprehendeth not every man; for injust is the name of the far greater part of men: and the proposition is said to be false, or falsity: falsity and a false proposition being also the same thing. 11. In what manner of two propositions, whether both affirmative, or one affirmative, the other negative, is made a syllogism, I forbear to write ... making of syllogisms is that we call ratiocination or reasoning. 12. Now when a man

Zeichen, entstehe, und woher es komme, daß nur der Mensch sie hat, das Thier aber nicht. Beide haben doch dieselben Sinne, ja die Thiere zum Theil noch schärfere. Diese haben auch Gemeinbilder, und scheinen sich oft recht gut auch solcher Dinge zu erinnern, die wir uns nur vermittelst jener Zeichen zurückrufen können: warum denn gelangen sie gleichwol nicht zur Vernunft und ihrem Ausdruck, der Sprache? Der Grund hievon kann weder in ihren Sinnen und ihrem Gedächtniß, noch in den äußern Gegenständen liegen, welche für sie und den Menschen dieselben sind; er kann nur in dem Innern des Menschen gesucht werden, vermöge dessen dieser einen innern Sinn hat, der sich unter den in der Einleitung entwickelten Bedingungen von dem äußern und dessen Vorstellungen losreißen und sie als Gegenstände von sich selbst unterscheiden, also auch sich selbst sehen, seiner selbst sich bewußt werden kann. Der Grund seines Denk- und Sprechvermögens wird also sein, daß er nicht nur unter Menschen aufwuchs, sondern auch einen innern Menschen hat, der von seinem äußern unabhängig ist, und sich über diesen und sein Gebiet erheben, den Begriff des Ganzen fassen, dessen Theile einander entgegensetzen, und auf ihren Grund beziehen, auf diese Weise aber

---

reasoneth from principles that are found indubitable by experience, all deceptions of sense and equivocation of words avoided, the conclusion he maketh is said to be according to right reason: but when from his conclusion a man may, by good ratiocination, derive that which is contradictory to any evident truth whatsoever, then he is said to have concluded against reason: and such conclusion is said absurdity.

zu jenen wahrhaft allgemeinen und nothwendigen Erkenntnissen und zu Kriterien des Wahren und Falschen, des Gerechten und Ungerechten, gelangen kann, welche Hobbes selbst der bloßen Erfahrung absprechen und der Erinnerung an jene willkührlichen Zeichen zuschreiben mußte *), welche aber, eben weil sie willkührlich und bloße Zeichen sind, keine wahrhafte Nothwendigkeit mit sich führen, wenn sie nicht im Wesen des von der Erfahrung unabhängigen Denkens und der mit diesem zusammenstimmenden Natur der Sache gegründet sind; wie er denn auch selbst solche allgemeine Sätze, welchen er zugleich Nothwendigkeit zuerkannte, nur mit Hülfe des Denkvermögens zu entdecken vermochte, und kein Kriterium des Wachens und Träumens anzugeben wußte, außer der Ordnung und dem Zusammenhang der Vorstellungen, welches Kriterium aber, wie er selbst bekannte, nur für die meisten Fälle ausreichte, und nur von dem reflectirenden Verstand angewandt werden konnte **).

---

*) l. c. ch. IV. §. 11. p. 18. We cannot from experience conclude, that any thing is to be called just or injust, true or false, or any proposition universal whatsoever, except it be from the remembrance of the use of names imposed arbitrarily by men: for example, to have heard a sentence given in the like case, the like sentence a thousand times is not enough to conclude that the sentence is just; though most men have no other means to conclude by: but it is necessary, for the drawing of such conclusion, to trace and find out, by many experiences, what men do mean by calling things just and injust.

**) l. c. Ch. III. §. 9. p. 14. The clearness of conception in a dream, taketh away distrust, unless the strangeness be excessive. ... 10. Nor is it im-

Sein jüngerer, aber ſchon 1655 verſtorbener Zeitgenoſſe, Pierre Gaſſendi, welchen Bayle den größten Gelehrten unter den damahligen Philoſophen und den größten Philoſophen unter den damahligen Gelehrten nannte, ließ zwar auch alle Vorſtellungen (ideae) aus den Sinnen entſpringen *), und vertheidigte unter gewiſſen Modificationen das

---

possible for a man, to be so far deceived, as when his dream is past, to think it real: for if he dream of such things as are ordinarily in his mind, and in such order as he useth to do waking, ... I know no χριτήριον or mark by which he can discern whether it were a dream or not. ... Ch. IV. §. 1. The succession of conceptions in the mind, series or consequence of one after another, may be casual and incoherent, as in dreams for the most part; and it may be orderly, as when the former thought introduceth the latter.

*) Institutiones logicae P. I. can. 2. (in Petri Gassendi Opera omnia, t. I. Florentiae 1727. p. 82.) Omnis, quae in mente habetur, idea, ortum ducit a sensibus. Idcirco enim qui est caecus natus, nullam habet ideam coloris, quia sensu visus destituitur, cujus interventu eam habeat; qui surdus natus nullam soni, quia caret sensu auditus, cujus ope illam acquirat. Adeo proinde ut si esse posset, qui omni privatus sensu viveret (sed nempe non potest saltem sine tactu, qui unus animalibus intra uterum competit) is nullius rei ideam haberet, sicque nihil imaginaretur. Huc proinde spectat celebre effatum: Nihil in intellectu est, quod prius non fuerit in sensu. Spectat et quod dicunt intellectum, seu mentem esse tabulam rasilem, in qua nihil caelatum, depictumve sit. Quippe qui illi esse dicunt ideas a natura impressas, neque per sensum acquisitas, ii quod dicunt, minime probant.

System des Epikur; allein er setzte das Kriterium des Wahren neben dem Sinn ausdrücklich auch in den Verstand. Jener nimmt das Zeichen des Objectes wahr, dieser erkennt das verborgene Object selbst durch Schlüsse, indem er auf Wahrnehmungen sich stützt. Der Sinn kann zuweilen trügen, der Verstand aber ist es, der alsdann die Wahrnehmung zu berichtigen hat, und sie nicht eher für gültig erkennen darf, bis jene berichtigt ist *). Die Vor-

*) De Logicae fine Liber II. c. 5. (ibid. p. 71.) „Circa veritatis criteria ... media quaedam via inter Scepticos (quo nomine omneis Criteria tollenteis complector) et Dogmaticos videtur tenenda. ... Tametsi multa speciatim, exsistant, nec-ne, jure ambigatur; at generatim tamen esse, exsistereve aliquid, injuria controvertitur. Nempe quicquid Gorgias objiciat, verum tamen est, certumque, esse aliquid; et quod res per se manifesta sit, tota ejus ratiocinatio apparet merus esse cavillus. Certe nisi aliquid foret, non veniret illi in mentem inficiari aliquid esse; et nisi ipse aliquid esset, non ita ratiocinaretur. Quare et qui audiunt non sic fascinantur, ut arbitrentur se esse nihil; nihil ipsum, qui loquitur, nihil cetera, quae interim ob oculos habent." ... p. 72. „Observandum est recte videri Epicurum apud Empiricum dixisse, αἰσθητον εἰναι το σημειον, signum rem sensibilem esse. Quia notum est enim nos aliquid sensu, aliquid mente percipere, et notitiam omnem, quam mente habemus, ortum habere a sensibus (quippe etiam Plato, dum contendit scientiam nihil esse aliud, quam reminiscentiam, excitari ipsam per ea, quae sensibus percipiuntur, docet) ideo praeire mentis debet signum quoddam sensibile, quo in rei latentis, nec sensu perceptae notitiam ducatur. Unde et fit, ut duplex in nobis possit distingui Criterium, unum, quo percipiamus signum, videlicet sensus; alte-

stellungen entspringen aber aus den Sinnen entweder unmittelbar, in Folge eines Eindrucks auf sie, oder mittelbar durch Zusammensetzung der Eindrücke, wie aus denen des Berges und des Goldes die Vorstellung eines goldenen Berges, oder durch Vergrößerung und Verkleinerung, wie aus der eines Menschen von gewöhnlicher Größe die Vorstellung eines Riesen und eines Zwerges, oder durch Uebertragung und Anbequemung, durch Aehnlichkeit und Pro-

---

rum, quo ipsam rem latentem ratiocinando intelligamus; mens nempe, intellectus, seu ratio. Quippe et tametsi admittatur sensum interdum esse fallacem, sicque esse posse signum non tutum: attamen, quae sensu est superior ratio, sensus perceptionem emendare sic potest, ut signum ab eo nisi emendatum non accipiat, ac tum demum ratiocinetur, sive de re judicium ferat." ... p. 75. „Praetereo ... controversiam de nomine, sit-ne aliqua in sensu fallacia, an-non? quatenus qui non esse dicunt, intelligunt sensum non falli, quia non judicet, definiatve qualis res sit, sed apprehendat solum eam, quae in ipso creatur, rei apparentiam: qui esse tuentur, rem ita accipiunt, quasi sensus apprehensione sua occasioni sit intellectui, quare fallatur. Unde et dicendum videtur, non ipsum proprie sensum esse, sed intellectum qui fallitur, et dum fallitur, non sensus esse, sed intellectus ipsius culpam, cui ut dominanti, superiorique facultati incumbet, disquirere quaenam ex variis, quae in sensu creantur (et singulae quidem suam habentes, cur tales creentur, necessitatem) apparentiis, rei sit conformis, an-non, priusquam qualis res sit pronunciet." Vgl. Inst. logicae P. IV. de method. can. 4. ibid. p. 109. Methodus judicii duplice Criterio, seu judicandi instrumento perficitur, sensu scilicet, ac ratione, etc.

portion, wie von einer gesehenen Stadt die einer nicht gesehenen, von einem ehrwürdigen Greis, den wir gesehen, die Idee Gottes, von einem schönen Jüngling die Vorstellung des Engels. Was in die Sinne fällt, ist immer Einzelnes; wenn aber der Verstand viele ähnliche Einzelvorstellungen hat, so bildet er aus ihnen Eine allgemeine, und zwar auf doppelte Weise, entweder durch Aggregirung, wie aus Sokrates, Plato, Aristoteles und Aehnlichen die eines Menschen, oder durch Abstraction, indem von allen Unterschieden abgesehen wird. In derselben Weise lassen sich aus solchen allgemeinen Vorstellungen noch allgemeinere, z. B. der Substanz und ihrer Eigenschaften, und am Ende die allgemeinsten, nämlich die des Etwas (entis) überhaupt, bilden *). Dergleichen Allgemeines kann nicht an-

*) Inst. log. P. I. can. 3. l. c. p. 82. s. „Omnis idea aut per sensum transit, aut ex iis, quae transeunt per sensum, formatur. ... Imprimis itaque transire per sensum, mentique imprimi illae ideae dicuntur, quae sunt rerum per se in sensus incurrentium. ... Deinde vero ex iis, quae per sensum transierunt, ac in mente sunt, variae, variisque modis formantur: ut compositione, et quasi adunatione plurium, ampliatione, aut imminutione ejusdem: translatione, et accommodatione unius ad rem aliam, quam illam, de qua sumpta est." ... Can. 4. „Omnis idea, quae per sensum transit, singularis est; mens autem est, quae ex singularibus consimilibus generalem facit. ... Cum vero mens habet multas similes, tum unam ex illis generalem facit, et modo quidem duplici; uno aggregando, alio abstrahendo." ... Can. 5. „Quae ideae generaliores sunt, ex minus generalibus consimiliter fiunt. Constat enim priore modo, sive aggregando, ex aggeriebus (seu ideis generalibus) hominum, equorum, leonum, etc. fieri unam aggeriem

geboren ſein, denn ſonſt müßte auch das Einzelne angeboren ſein, aus dem es durch Abſtraction gebildet wird, und man hätte nicht nöthig, ſich mit deſſen Erlernung und Unterſcheidung abzumühen *). Daſſelbe gilt von der Idee der

---

(seu ideam) generaliorem animalium: ex aggeriebus animalium, et plantarum ... fieri aggeriem adhuc generaliorem viventium: ex aggeriebus viventium, et inanimorum ... generaliorem adhuc corporum: ex aggeriebus corporum, et incorporeorum ... generaliorem adhuc substantiarum: ex aggeriebus denique substantiarum, et adjunctorum, quae et vocant accidentia ... aggeriem seu ideam omnium generalissimam entium, sive rerum. Posteriore, sive abstrahendo, postquam mens ideas generales hominis, equi, leonis, tauri, abstractione illa formavit, tum attendens ipsas convenire in aliquo, dissidere in alio ... ideo illa omnia, quibus dissident, detrahit, seligensque solum id, in quo conveniunt, nempe corpus sentiens, quod nomine uno dicitur animal, ideam ex eo facit, ideis illis generaliorem ... et generalissima tandem entis, sive rei, ex iis, quae sunt substantiae, et adjuncti, qualis est color.

*) Disquisitio metaphysica, seu Dubitationes, et Instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam, et responsa, in f. Opp. t. III. p. 292. Adnotare placet videri omnes ideas esse adventitias, procedereve a rebus extra ipsam mentem exsistentibus, et cadentibus in aliquem sensum. Videlicet mens facultatem habet (vel ipsa potius facultas est) non perspiciendi modo ipsas ideas adventitias, seu quas ex rebus per sensus trajectas accipit, perspiciendi, inquam, nudas, et distinctas, omnino quales in se recipit; sed praeterea illas varie componendi, dividendi, contrahendi, ampliandi, comparandi, et id genus similia. Hinc tertium saltem idearum genus distinctum non est a secundo; nam ideae chimae-

Wahrheit, d. h. der Uebereinstimmung unseres Urtheils mit der Sache; denn wenn weder die Vorstellung eines einzelnen Gegenstandes, noch die des Gegenstandes überhaupt, angeboren ist, so kann auch weder die Idee einer besondern Wahrheit, noch die der Wahrheit überhaupt angeboren sein, da diese Idee eine Beziehung ist, welche als solche die bezogenen Dinge voraussetzt, und von ihnen nicht getrennt werden kann *).

---

rae alia non est, quam idea capitis leonis, ventris caprae, caudae serpentis; ex quibus mens unam componit, cum illae seorsim, sive singulae adventitiae sint. ... Quod spectat ad species, quas dicis innatas, eae profecto nullae videntur; et quaecunque tales videntur originem quoque habere adventitiam: Habeo, inquis, a mea natura, quod intelligam, quid sit res. Non puto vero te velle loqui de ipsa vi intelligendi, de qua nec dubium, nec quaestio est, sed potius de idea Rei. Non loqueris etiam de idea alicujus rei particularis; nam Sol, hic lapis, omnia singularia, sunt res, quarum esse ideas innatas non dicis. Loqueris ergo de idea rei universe consideratae, et proût cum ente synonyma est, ac tam late, quam illud patet. Quaeso te vero, haec idea quomodo esse potest in mente, nisi simul sint tot res singulares, illarumque genera; ex quibus mens abstrahat, formetque conceptum, qui nullius singularium proprius sit, et omnibus tamen conveniat? Profecto si idea rei innata est, innata quoque erit idea animalis, plantae, lapidis, omnium universalium; nihilque erit opus, ut nos fatigemus ad internoscendum plura singularia, quo resectis variis discriminibus, id solum retineamus, quod videbitur omnibus commune, seu, quod idem est, generis ideam.

*) Ibid. III. p. 292. Dicis quoque te habere a tua natura, ut intelligas, quid sit veritas, seu, ut ego interpretor, ideam veritatis. Porro si veritas ni-

Ebenſo ſollte die Vorſtellung des Denkens ſchon aus der eines einzelnen Actes der Empfindung entſtehen können; womit dann freilich die Reflexion und das Bewußtſein als ſchon vorhanden vorausgeſetzt war, und ſich die Frage aufdrang, wie denn dieſe entſtehen; eine Frage, welche Gaſſendi ſich auch aufwarf, und dabei wenigſtens darauf geführt wurde, daß das Selbſtbewußtſein ohne Vorſtellungen äußerer Dinge und Unterſcheidung derſelben von dem Ich gar nicht entſtehen könne *); woraus dann aber noch

hil aliud est, quam conformitas judicii cum re, de qua fertur judicium, veritas est quaedam relatio, ac proinde nihil distinctum ab ipsis re, ideaque ad se relatis, seu, quod idem est, ab ipsa rei idea; quippe quae et se, et rem, qualis est, repraesentat. Quare et non alia est veritatis idea, quam idea rei, quatenus rei conformis est, seu quatenus ipsam repraesentat, cujusmodi est; adeo proinde ut si idea rei non innata, sed adventitia sit, idea quoque veritatis adventitia sit, non innata. Et cum id de qualibet veritate singulari intelligatur, intelligi etiam potest universe de veritate, cujus notio, seu idea (ut jam dictum est de idea rei) ex notionibus, seu ideis singularium eruitur.

*) Ibid. III. p. 292. „Dicis rursus te habere a tua natura, ut intelligas, quid sit cogitatio (interpretor semper ideam cogitationis) verum ut mens ex idea unius urbis fingit ideam alterius, ita ex idea unius actionis, ut visionis, vel gustationis, fingere potest ideam alterius, ipsius, puta, cogitationis. Nempe analogia agnoscitur quaedam inter facultates cognoscenteis, unaque ad alterius notitiam facile deducit. Quanquam de idea cogitationis laborandum non est; sed de Idea potius ipsius mentis, atque adeo animae, quam si innatam dederimus, nihil erit incommodi admittere quoque ideam cogitationis innatam." P. 293.

nicht folgte, daß dies die einzige Bedingung der Entstehung des Selbstbewußtseins sei, und nicht außer einem

---

„Quando dicis ego sum res, aut conceptus rei est singularis, aut universalis; si singularis, ergo tui ipsius; nam si alterius, sensus propositionis foret: ego sum alius a me ipso. At si tui ipsius, identica est, ut loquuntur, et nugatoria propositio; idem enim est, ac si diceres ego sum ego. Si universalis, ergo includit comparationem tui ad alia, quibus idem attributum conveniat; idemque est, ac si diceres: ego sum certa res, seu una ex numero rerum. Igitur praeter agnitionem tui debent res aliae quoque agnosci; sic cum dicis res cogitans, ipsa vox cogitans se habet haud-dubie per modum differentiae limitantis latepatentiam ipsius vocis res, ut cum dicis ego sum res cogitans, sensus sit: ego sum res non quaelibet, sed talis, quae cogitet; unde et res aliae, quae non cogitant, agnoscuntur Quorsum haec vero? nempe ut noscatur ideam rei non innatam, sed vere acquisitam esse ex inspectione plurium rerum singularium, detractis discriminibus, et retenta solum communi notione. Ex quo duo dico; unum, si nihil unquam novisses, et concesso tamen, quod te omnibus sensibus obturatis cogitasses, verisimile prorsus esse quod nihil aliud cogitasses praeter hoc, ego, ego, ego [?]; siquidem nihil potuisses tibi tua cogitatione tribuere, cum neque novisses ullum attributum, neque novisses vim verbi sum, qui non novisses quid foret esse, aut discrimen inter esse, et non esse. Et quamvis cogitasses, non potuisses tamen dicere ego cogito, quia non intellexisses, quid esset cogitare. Alterum, non posse te ex iis, quae tibi in ista tua abductione fingis, argumentari ad ea, quae facturus fuisses in illa mera omnis notitiae praeexistentis negatione," etc.

innern, von dem äußern verschiedenen, Auge, und dessen fortwährender Belebung vom Quell des Lebens her, auch noch das Zusammensein mit schon zum Bewußtsein erwachten Menschen, bei den ersten Menschen also eine Herablassung und Offenbarung des anfangslosen Vernunftwesens, dazu gehöre, wie dies in der Einleitung nachgewiesen worden ist. Kann aber die Vorstellung des eigenen Ich nicht angeboren sein, so läßt sich dies noch weniger bei der Idee von diesem anfangslosen Vernunftwesen annehmen, welche, wenn sie adäquat sein soll, alle unsere Fassungskraft übersteigt. Die ersten Menschen konnten die reinere Gottesidee nur durch göttliche Offenbarung erhalten haben, und von ihnen aus hat sie sich dann durch Ueberlieferung bis auf uns fortgepflanzt *). Sofern aber diese Ueberlieferung in Einzelnen erlosch, oder ihr nicht geglaubt wurde, konnten Erfahrung und Beobachtung, nämlich die Wahrnehmung

---

*) Ibid. III. p. 299. Quod dicis te velle, ut addidissem, undenam primi homines, a quibus attributa de Deo accepimus, ideam Dei habuerint; velim ego scias me non addidisse, primum quia persuasus fui, ut te quoque persuasum habui, primam de Deo notitiam habitam fuisse ab ipsomet Deo revelante, seseque primis hominibus a se creatis manifestante, ac illam deinceps propagatam fuisse in universos homines, atque adeo ad te, et me usque. Quod tu vero praeoccupans ais: si a Deo revelante, ergo Deus exsistit; vere id quidem infers; sed evertendo interim id ipsum, quod adstruere vis. Nam si idea Dei est accepta a Deo revelante sive per seipsum, sive per internuncios sese manifestaverit, id quidem arguit Deum esse, sed arguit tamen simul ideam non innatam, ut tu contendis, sed revelatione habitam, et infusam.

der in der Welt waltenden Ordnung und Zweckmäßigkeit im Ganzen und im Einzelnen zur Idee Gottes zurückführen, sofern diese sich nicht als Wirkung des Ungefährs durch zufällige Bewegung und Vereinigung der Atome erklären lassen, sondern eine Intelligenz als erste Ursache voraussetzen *). Da aber dieser Schluß auf dem Causali-

*) l. c. III. p. 299. s., wo er auf die natürlichen Erklärungen der Gottesidee, wie sie sich bei den Alten finden, übergeht, und dann p. 300. hinzufügt: „Videas potuisse primos homines ideam quandam Dei habere, etsi non haberent, ut tu vis, innatam ... et illos potuisse, et nos posse habere pari argumento, hoc est, ex inspectione Solis, ordinisque universi; in quem nos Deus respicere voluit, dum jussit nos attendere non ad ideam ingenitam, sed ad exercitum coelorum, ad arcum coelestem, ad opera cetera; ex quorum contemplatione agnoscamus, et benedicamus illum, qui ipsa creavit. Addo, post habitam aliquam de Deo notitiam, ejus ideam a viris piis, sapientibusque excoli; qui nunc hoc, nunc illud commutent, addant, detrahant, prout agnoscunt, aut edocentur esse divinae majestati magis consentaneum." Seinen eigenen Vernunftbeweis giebt er in s. Syntagma philosophicum P. II. quae est Physica, Sect. I. L. IV. C. 2. (Opera, t. I. p. 232.), wo er sagt: „Quod Deum esse vix alia ratione naturae lucc agnoscatur quam ex ipsius effectibus, seu quia prima est rerum causa. Dico autem vix, ob aliquos paucos, quos inter Epicurus est, qui se esse persuasos dicant esse naturam quandam divinam, neque eam tamen pro causa prima habent, quod eam gerere rerum curam non putent: ceteri enim Deum esse idcirco non existimant, quia nulla causa prima sit, quae sive fundarit, sive regat naturam rerum. Atque hi quidem sunt Athei, quales tamen a tota usque antiquitate memorantur so-

tätsgeſetz und weiterhin auf dem der Identität beruht, ſo fragt ſich, ob nicht wenigſtens dieſe Geſetze angeboren ſeien.

---

lum Diagoras, Hippo, Protagoras, Critias, Prodicus, Theodorus, Euhemerus, Euripides, Callimachus, et si qui sunt alii, omnino non multi. Heinc non videretur res sane vocanda in controversiam, quae ex se ipsa loquitur, suique ipsius, tam paucis exceptis, ipsa fidem facit, nisi ab ipsis traditae forent, circumferrenturque rationes, quibus occurrere, ne in fraudem aliquos inducant, sit operae pretium. Quanquam et paene sufficeret opponere illis, ut nationes totas, sic speciatim quasi Senatum ceterorum philosophorum, sapientumque omnium; qui, cum maturius attenderent, quanta esset partium Universi hujus amplitudo, et varietas, quanta pulcritudo, et constantia, quanta conspiratio, et harmonia, et suspicati primum sunt, et persuasum subinde habuerunt esse quempiam moderatorem, qui etiam foret totius molis, atque dispositionis auctor. Scilicet, ut in animali ratiocinati sunt esse unam quandam causam principem, videlicet animam, quae ipsa sibi imprimis proprium fabricetur domicilium, ac deinceps quamdiu in eo est, partes ipsius omnes foveat, in suo quamque ordine, et functione contineat, vim agendi singulis tribuat, et cum illis etiam simul operetur; ita in Mundo, quem habuerunt, quasi animal quoddam ingens, ratiocinati sunt esse praestantissimam quandam causam, ac veluti animam, quae ut condiderit, ita regat, temperet, ac animet ipsum. Neque obstat, quod tamen causam vel Deum, vel mentem, vel naturam, vel necessitatem, vel fatum, vel quidvis aliud dixerint; satis est enim quod tenuerint eandem prope rem, quam nos profitemur; Naturam scilicet Divinam ubique adesse, quae in res omnes intime per sui essentiam, praesentiam, poten-

Consequenter Weise mußte Gassendi auch dies verneinen, und sie aus der Erfahrung ableiten; denn sie kommen ohne

---

tiam sic veluti illapsa sit, ut omnia conservet, coagat rebus omnibus, ipsa conditrix omnium rerum." Pag. 254. „Ad rationes ut accedamus, quibus demonstratur Dei existentia ... duas ... attingere sufficiet, cum et ceterae ad eas possint non incommode revocari. Et prior quidem ex anticipatione generali deducitur; posterior ex rerum naturae, tantique effectus, quantus Mundus est, accurata contemplatione. Priorem supposui ejusmodi esse, ut cum posteriorem virtute contineat, excusandus Epicurus non sit, qui illam admittens, istam repudiarit." P. 256. „Anticipatio ... primum quidem potest tum ingenerari, cum mens generatur, seu fit; quatenus est capacitas, sive aptitudo in mente, ut prima quaque occasione ad agnoscendum Deum, sive existentiae naturae divinae feratur. Quo loco, non Aristoteles modo, et alii, qui volunt mentem esse tabulam rasam, occasione quadam esse opus censent, ut Dei notio excitetur; sed Plato quoque, et alii, qui volunt mentem ita esse divinae particulam aurae, ut tametsi omnia esse divina noverit, oblivionem tamen, dum in corpus demergitur, contrahat; neque, nisi variis occasionibus, reminiscentiam adipiscatur. Nos etiam, qui fatemur Deum signasse lumen vultus sui super nos, dum nos ad sui imaginem ... fecit, simul fatemur, ad hoc ut liceat talem vultum agnoscere, occasione nos indigere. Deinde dici proprie potest ingeneratio tum fieri, cum primum occasione sese offerente, efformatur in mente species quaedam, seu imago supremae cujusdam, et immortalis, beataeque naturae, quam censeamus exsistere. ... Ut de occasione vero dicamus; repetendum est, omnem anticipationem ortum habere a sensibus. ... Et ad anticipationem quidem, quae compre-

vorgängige Kenntniß von Objecten nicht zum Bewußtsein, lassen sich aber, sobald dergleichen wahrgenommen werden,

---

hensione fit, ratio non exigitur; ipsa enim sponte, et directe creatur. Ad illam vero, quae comparatione, ratiocinatio quaedam, intervenit. ... Jam vero ista, quae per sensus comprehenduntur, occasiones sunt, quae nos ad formandum de Deo anticipationem inducunt. Cum sit autem duplex potissimum sensus, auditus scilicet, ac visus, inserviens ad id muneris; perspicuum est primo, notitiam de Deo haberi posse ex auditu, quatenus quopiam describente, pronuncianteque esse Deum, is qui audit, format conceptum in mente, prout describi Deum percipit, et assentitur pronuncianti, quem fide dignum arbitratur. ... Perspicuum secundo, notitiam de Deo habere posse ex visu; quatenus etiam nullo monente, potest mens ex iis, quae sunt per visum comprehensa, conceptum de Deo formare, seu tanquam Principe, quo non possit magis Mundus, quam Respublica carere; seu tanquam Imperatore, quo, ut exercitus, sic Mundus indigeat; seu tanquam Gubernatore, qui Mundum, velut navim regat; seu tanquam Chorago, qui partes Mundi, ut chori moderetur, etc. Ubi etiam notandum, debere quidem esse omnium quoque hujusmodi rerum anticipationibus informatam, sed considerationem tamen reflexamve notitiam perfectionis Mundi, partiumque ipsius, esse proximam occasionem, qua mens excitatur, ut Mundi cum aliis rebus comparationem instituens, notitiam efformet cujusdam naturae, quae sit Mundi praeses, ut ceterarum praesides sunt. Notandumque similiter, tum primum quidem subire illam cogitationem, quod Deus sit; sed subire tamen juxta praenotiones, quibus praejudicatum habet, non esse ordinem sine ordinante, aut simile aliud effatum, ex quo vim habet ratiocinatio, qua Deum esse argumentatur.

alsbald von ihnen abstrahiren. So erscheinen uns, sobald und so oft wir nur die Augen öffnen, alle wahrgenomme-

---

Habes exinde duplicem, ipsamque generalem viam, qua ad cognitionem Dei pervenitur. Altera dici potest fides, altera vero ratio. Non quod in priore non possit ea saltem ratio intervenire, quod inferamus Deum esse, quia is, qui dicit, fidem meretur; et in posteriore non possit etiam vir gravis intervenire, qui nos rationis admoneat; sed quod in priore, id, quod nos proprie ad assensionem induxit, sola dicentis auctoritas sit, in posteriore sola ratio." P. 258. „Non fuisse porro hanc rationem ipsi Epicuro ignotam, intelligi licet ex ipso Lucretio. ... (Lib. 5. v. 1182.) ... Quo minus excusandus est, quod haec ipsi non fuerit anticipationis occasio germanior, ut una opera agnosceret Deum et esse, et primam causam esse. Sane vero, cum spectata hac tam mirabili rerum facie non esse intellexit, ratiocinatusque est causam productricem, et rectricem rerum, ne suis quidem praeceptis paruit, juxta quae haec ipsi consequutio deducenda fuit. Cum referente enim Cicerone argumentandi principium illi fuerit ἰσονομία, aequilibritas, seu aequalis tributio, juxta quam uno contrariorum, aut relatorum posito, poni alterum sit necesse; negari profecto non potest, quin mirificus sit ordo in Mundo; quippe siderum conversiones, vicissitudines tempestatum, successiones generationum, dispositiones, et usus partium; omnia, uno verbo, quae in Mundo sunt, clamant ordinem, declarantque Mundum esse ordinatissimam compagem. Quae igitur, cum sit ordinatum, non-ne debet quoque esse ordinans? Et, nisi heic ἰσονομία valeat, ubinam tandem habebit locum? Asserere certe casum, fortunamve causam esse ordinatricem, est ipsum principium, seu ἰσονομίαν evertere. Casus enim, sive fortuna, tum nihil est; tum si quidpiam

nen Gegenstände als Ganze, die aus Theilen bestehen, und somit größer sind als diese; daher wir denn auch z. B.

---

dici mereatur, res est caeca, expers consilii, ordinis non intelligens, ac potius confusionis parens. An ergo erit ἰσονομία, nisi talis causa esse colligatur ex effectu ineligânti, temerario, incomposito, et confuso? An vero talis Mundus est, aut cognosci potest, nisi ab eo, qui sit caecior ipsa fortuna? Valet porro principium, et deducta ex illo ratio, non modo adversus Epicurum, qui saltem aliunde et Deum esse docuit, et Mundum factum voluit; verum etiam adversus illos, qui et Deum negant, et Mundum esse infectum putant. Quasi cogitare quis debeat, cum tanta in Mundo dispositio sit, qui disposuerit, neminem fuisse? Qui dispositorem certe profitetur, argumento habet, hanc ipsam, quam observat, dispositionem: at qui inficiatur, argumento caret; cum quicquid demum assumpserit, ipsa semper obstet, ac praeponderet dispositio. Excogitabit Mundum habere dispositionem a seipso? Sed nimirum excogitabit; non rem, quam norit, constituet; et assertioni, cujus sit manifesta probatio, opponet figmentum, quod probari non possit. Quomodo enim quis unquam probet aut esse, aut habere Mundum dispositionem a seipso? An qui id dicet, semper fuit, aut accepit ab aliquo, qui ab aeterno cum fuerit, potuerit esse testis idoneus, cui dicenti Mundum talem semper fuisse credatur? At nemo etiam est, inquiet, qui possit fuisse olim factum, sive dispositum testari. Id esto: at saltem non est, quod ad testes spectat, facta causa potior; et cum quaerenda supersit ratio, is, qui esse Mundi factorem, dispositoremque tuetur, argumento habet innumeras res, quae omnes concinnam dispositionem obtineant, et nullam tamen a seipsa, sed ab auctore aliquo sapientissimo habeant: qui vero negat,

dem Grundſatz: das Ganze iſt größer als ſeine Theile, ſogleich beiſtimmen, ſobald wir ihn nur hören. Daſſelbe gilt von allen andern Grundſätzen, z. B. Jegliches iſt ent-

---

nihil tale habet, et ad summum, proferre id, de quo est controversia, potest. Dicet aliud esse agere de toto, aliud vero de partibus: sed inde quoque ipsi ruina. Quippe alteri argumento erit, quod si eadem ratio totius, quae partium, ut nimirum colligat; si quae dispositio in partibus est, ab alio est; debere quoque ipsum totum illam, quam habet dispositionem, habere ab alio. Ipsi autem nullum argumentum suppetet, nisi rursus illud, quod quaeritur, sumat.

Ut paucis dicam, cum omnis dispositio sit opus rationis, et consilii; debet necessario res disposita esse quid distinctum ab eo, cujus consilium, et ratio est. Quoniam quod ratione, et consilio fit, nondum est; et quod nondum est, id consilio, et ratione agere non potest. Exigitur ergo, ut sit aliud quid, quod rem dispositam praecedat, et consilio, ac ratione polleat, qua ipsam disponat. Itaque, quoniam, est in Mundo dispositio, seu opus rationis, et consilii, necesse est, praeter Mundum, sit aliquid, in quo consilium, et ratio sit, quodque Mundo eam, quam habet, dispositionem praebuerit. Igitur ipsum potius a se ipso est, ac proinde etiam necessario est. Quippe cum semper esse debuerit, neque factum esse potuerit, ut esset, a quo pararetur Mundus. Non est igitur a se Mundus, neque quicquid in Mundo est; sed ab illo uno, quem dicimus Deum, quique proinde dici possit et causa prima, et primus motor, et fons totius esse et origo omnis perfectionis, et summum ens, et Mundi Princeps, etc. Quam ob rem et tam est necesse intelligi exsistere Deum, quam necessarium est Mundi ordinem fieri attendenti perspicuum.

weder, oder ist nicht; aus Nichts wird nichts, u. s. w.; und es giebt überhaupt keine Erkenntniß des Allgemeinen, der nicht eine Erkenntniß des Einzelnen oder doch eines Theils des letztern vorausginge *); wobei jedoch in die

*) Syntagmatis philosophici Partis II. seu Physicae Sect. III. L. IX. c. 4. (opp. t. 2. p. 398.). Cum ad hoc caput attineat, quae dici solet intelligentia, et Aristoteli etiam intellectus, primorum videlicet principiorum habitus; ideo unde sit, est paucis dicendum. Principia ergo hujusmodi aliud nihil sunt, quam effata aliqua generalia, exceptioneque omni majora, quae et statim, ac percipiuntur, omnimodam fidem inveniunt, et non ex aliis probantur, sed aliis fidem faciunt; ut puta, quod sint ita certa, ut probatione non egeant, et quasi primo cognita sint; unde et dicuntur indemonstrabilia. Haec sunt, qualia vulgo supponunt, qui non esse adversus negantem principia disputandum ajunt; quasi ille absurde ea principia neget, quibus nulla esse neque priora, neque evidentiora valeant. Habentur autem hujusmodi non Metaphysica modo illa: Quidlibet est, vel non est; impossibile est idem simul esse, et non esse; sed etiam illa Physica: Ex nihilo nihil fit; quod quidpiam facit, per motum facit; itemque illa Moralia: Ex duobus bonis eligendum melius; ex duobus malis fugiendum deterius; maxime autem illa crebro a Mathematicis usurpata: Omne totum una sua parte est majus; quae duo aequalia sunt uni tertio, aequalia quoque sunt inter se; ceteraque id genus alia, quae dicuntur axiomata, quaeque non demonstrantur ipsa, sed aliis deinceps demonstrandis solent praemitti. Quandoquidem haec principia ejusmodi sunt, ut modo quis illorum voces, seu quid significent, percipiat, ipsis illico assentitur; idcirco non

Augen ſpringt, daß das ſo erkannte Allgemeine, ſofern es nur auf unvollſtändiger Induction beruht, kein ſchlechthin

---

desunt, qui velint esse eorum notitiam animis nostris ingenitam, aut certe eorum habitum innatum nobis, non acquisitum esse; ac ipsa ideo dici per se, et naturaliter, sive naturae lumine nota. Verumtamen principia haec sunt quidem priora, notioraque iis, quae ex ipsis deduci, ac probari possunt; ac aliunde ejusmodi, ut probari ex aliis generalioribus non valeant; sed talia nihilominus non sunt, quae nobis sine aliqua praevia cognitione sic innotescant, ut propterea debeat eorum habitus nobis ingenitus censeri. Etenim ut de illo dicam, qui in ore statim est omnium, omne totum sui parte majus est; ipsi illico ideo assentimur, quod ab usque exortu, quoties oculos aperuimus, nihil non magnitudinem, partesque habens, atque idcirco totum vocatum, conspeximus; nihil majus vocatum, quod non pluribus, grandioribusve partibus constaret, observavimus; nunquam conferri totum cum parte, quin id praeter illam, plures contineret, atque ideo extensius, majusque foret, animadvertimus. Inde nempe fit, ut cum id effatum primum inaudimus, et quid totum, quid pars, quid majus vocetur, intelligimus, uno quasi momento aliquot nobis exempla hujusmodi occurrant, domus est major tecto, homo capite, arbor ramo, codex folio; ac simul confuse succurrat, quidquid unquam vidimus, aut videri potest, hujusmodi esse, unde et incunctanter esse id verum admittimus. Quod de hoc autem effato dico, idem dicendum de ceteris; ratioque generalis est, quod cum omne hujusmodi effatum universim pronuncietur, non possit mens nostra quidquam universim admittere, quin id singulatim exploret, vel fuisse a se exploratum meminerit. Quippe cum et quisquis universalem propositionem effert, facere non pos-

Allgemeines ist, und ihm keine absolute Nothwendigkeit innewohnt; wofern diese nicht eine Zugabe des Denkens ist. Wirklich erkennt daher auch Gassendi im Verstand ein von den Sinnen und der Imagination verschiedenes Princip an, wegen dessen die vernünftige Seele als eine unkörperliche, vom Körper getrennte Substanz gedacht werden müsse. Schon der durch den Verstand bedingte Wille beweise dies, sofern er uneigennützig das reine Gute, das dem Angenehmen, Sinnlichen und Körperlichen meistens entgegengesetzt ist, verfolge, und eine Freiheit habe, die dem in die Materie versenkten und an sie gebundenen Naturtrieb nicht zukomme. Dann aber beweisen es die Thätigkeiten und die Gegenstände des Verstandes. So können wir durch den Verstand Vieles erschließen, z. B. die Größe der Sonne, die der Himmelskörper überhaupt, ihre Entfernung von uns, ihr Verhältniß zu einander und zu uns, und dgl. mehr, was alles durch kein Bild der Phantasie erreicht werden könne, vielmehr ein von dieser verschiedenes und gesondertes Vermögen voraussetze, das die Thiere nicht haben, und welches die Dinge nicht, wie die Phantasie, durch materielle Bilder erkenne, sondern sich über diese erhebe, folglich selbst immateriell sein müsse. Die Immaterialität des Verstandes und seine Getrenntheit vom Körper werde aber auch durch sein Reflexionsvermögen bewiesen, vermöge dessen er sich selber und seine eigenen

---

sit, quin ipsam ex observatis omnibus, aut pluribus certe singularibus colligat; ac certum sit nihil a nobis generatim intelligi, nisi singularibus prius notis. Dicuntur vero haec effata, seu principia per se, ac naturaliter nota, quod illico menti occurrant, et quasi coram oculis sit singularium inductio, qua illis fides concilietur.

Thätigkeiten denkt, sein eigenes Verstehen wahrnimmt; ein Vermögen, das über alles körperliche Vermögen erhaben sei; denn alles Körperliche sei an einen gewissen Ort gebunden, entweder für immer, oder den einen mit dem andern vertauschend, und könne nicht auf sich selbst sich zurückbeugen, sondern nur zu einem Andern sich hinbewegen. Daher auch der Grundsatz: Nichts wirkt auf sich selbst zurück; und wenn auch zuweilen etwas auf sich selbst zu wirken scheine, so sei es doch, genauer besehen, nur ein Theil, der auf einen andern Theil wirkt. So könne zwar die Hand den Schenkel schlagen, und die Fingerspitze auf die innere Hand sich zurückbeugen, aber die Fingerspitze könne nicht auf sich selber wirken, kein Auge sich selber sehen, noch irgend ein anderes körperliches Vermögen dergleichen thun, und so könne denn auch die Phantasie nicht sich selbst wahrnehmen und einbilden; und es gebe nichts Absurderes, als sich einzubilden, daß die Thiere ein Reflexionsvermögen haben, so daß z. B. der Hund zu sich sagte: Ich bilde mir ein, daß ich mir einbilde. Auch wir, wenn wir bemerken, daß wir uns etwas einbilden, thun dies sicherlich durch jene über der Phantasie erhabene Kraft, welche diese und deren Thätigkeit wahrnimmt; es könne zwar wol ein Grund da sein, vermöge dessen die Thätigkeit der Phantasie oder das Einbilden zum Bilde selbst hinstrebt, aber nicht zur wirklichen Wahrnehmung des Bildes; denn von der Wahrnehmung gebe es kein Bild. Ein Thier könne wol zuweilen auf dem Wege stille stehen, und einen andern Weg einschlagen, oder zurückkehren, allein dies beweise nicht das Vorhandensein jener Reflexion des Verstandes, sondern nur eine gewisse Erinnerung oder das zufällige Aufsteigen eines neuen Phantasiebildes. Ein dritter von der Thätigkeit des Verstandes hergenommener Beweis

für dessen Immaterialität und Getrenntheit vom Körper sei, daß wir nicht bloß Allgemeines denken und allgemeine Begriffe bilden, sondern auch des Princips der Allgemeinheit uns bewußt sind; denn da bei dem Allgemeinen von allen materiellen Bedingungen und besondern Unterschieden, z. B. der Größe, Gestalt, Farbe und dergleichen, abstrahirt werde, so müsse doch offenbar der Verstand, der diese Abscheidung von der Materie vollbringt und betrachtet, von aller Materie unabhängig und geschieden sein, und einen über alle materiellen Bedingungen erhabenen Standpunkt behaupten. Zwar möge man einwenden, auch die Thiere können auf ihre Weise Allgemeines bilden, z. B. das Gemeinbild eines Menschen; allein den Begriff des Allgemeinen selbst können sie sich nicht machen, und denken nicht Abstractes, sondern sehen nur Concretes, z. B. nicht die Farbe, sondern nur das Gefärbte. Wollte man sagen, auch unsern Allgemeinbegriffen mische sich immer etwas Besonderes bei, so finden wir doch, daß wir dieselben wenigstens nach und nach alles Besondern und Individuellen entkleiden können. So könne man auch nicht einwenden, wir vermögen nicht in die Phantasie der Thiere einzudringen, um zu wissen, was in ihnen vorgeht; denn wir sehen dies an ihren Thätigkeiten und Bewegungen; hätten sie ähnliche Allgemeinbegriffe, wie wir, und würden sie von ihnen aus ähnliche Schlüsse machen, so müßten sie auch auf ähnliche Künste und Wissenschaften kommen, und wol auch darauf verfallen, die Geschichte ihrer Vorfahren wissen zu wollen, sie für die Nachkommen aufzuzeichnen, und ihre Gedanken Entfernten mitzutheilen; allein von all diesem finden wir nicht die geringste Spur bei ihnen. Endlich was den Gegenstand des Verstandes betrifft, so umfasse er alles, nicht nur körperliche, sondern auch unkör-

perliche Naturen, nicht nur das Wirkliche, sondern auch das Mögliche oder Denkbare, das Etwas überhaupt. Seine Erkenntniß erstrecke sich auf jede Gattung der Dinge, und es gebe lediglich nichts, das zu erkennen er unfähig wäre, obgleich viele Hindernisse ihm im Wege stehen mögen, daß er sie in der Wirklichkeit nicht erkennt. Man könne zwar einwerfen, er vermöge doch nicht in die innere Natur der Dinge einzudringen; allein man gebe ihm nur das Mittel, sie zu enthüllen, so werde er sie alsbald durchschauen, so verborgen sie auch sein möge. Jeden Falls aber können wir doch durch die Denkkraft erkennen, daß allen in die Sinne fallenden Eigenschaften etwas zu Grunde liegt, das kein Sinn und keine Einbildungskraft erreicht; und diese Einsicht beweise abermahls, daß der Verstand über der Phantasie und über den Bedingungen des Körperlichen erhaben ist; wogegen es keine körperliche Fähigkeit gebe, die nicht auf eine gewisse Gattung von Dingen beschränkt wäre, und selbst die Phantasie sich keineswegs über das Gebiet des Sinnlichen erhebe. Daher denn auch die Thiere, welche bloß Phantasie haben, ganz und gar an die Sinnendinge gebunden seien. Nothwendig also müsse der Verstand von der Materie getrennt sein, und schon Anaxagoras habe das Rechte getroffen, wenn er gesagt, und Aristoteles bestätigt habe, daß der Verstand unvermischt sei, weil er alles erkenne *). Aber nicht bloß, weil der Ver-

*) Ibid. c. 2. p. 585. s. Quoniam labor in eo maxime versatur, ut rationalis anima esse incorporea probetur (incorporea, inquam, ut non ἐντελέχεια, inseparabilisve perfectio, aut ut harmonia, aliisve modis, ... sed ut substantia separata, quales Aristoteles habuit suos illos coelorum motores, ...) age id primum aggredia

ſtand Unkörperliches erkennen kann, ſondern auch ſchon,

---

mur. ... Posset quidem argumentum ex voluntatis parte deduci; quatenus voluntas prosequitur bonum honestum, quod delectabili, seu sensibili, corporeoque plerumque repugnat; et libertate utitur, qualis appetitui materiae immerso, alligatoque non competit; verum quia radix voluntatis est ipse intellectus, et quod de intellectu dictum fuerit, poterit nullo negotio voluntati accommodari; idcirco circa intellectum, tanquam facultatem primariam, praecipuamque haerendum est. Ut deligamus autem pauca, primum circa ejus actiones, deinde circa ejus objecta; ecce ex ejus actionibus tria genera dumtaxat attingo. Primum est earum, ex quibus convincitur intellectionem esse ab imaginatione diversam; idque praemitto, ut illico praeoccupationem tollam, quod intellectus non sit facultas distincta a phantasia, seu imaginatrice vi; et quasi cum phantasia reperiatur quoque in brutis, sit quidem humana intellectus dicta ipsa belluina praestantior; sed discrimen tamen non sit, nisi secundum magis, et minus. Itaque est in nobis intellectionis species, qua ratiocinando eo provehimur, ut aliquid intelligamus, quod imaginari, seu cujus habere obversantem imaginem, quantumcunque animi vires contenderimus, non possimus. Exemplum petere ex Solis magnitudine soleo; quippe, cum ratiocinio ducti, intelligamus Solem esse centies sexagies majorem terra; imaginatio tamen refragatur, et quantum libet connitamur, experimur nihilominus, non posse nos imaginando assequi tantam vastitatem; sed aut in imaginatione tantuli globi, quantulum sensus nobis demonstrat, consistere, aut quid praeterea non multo majus, idque confusum imaginari. ... Istud sufficiat, ut constet quidpiam nos intelligere, quod imaginari non liceat; et intellectum ita esse distinctum a phantasia, ut cum phantasia habeat materiales species, sub

weil er das Körperliche als Körperliches erkennt, müsse er

---

quibus res imaginetur, non habeat tamen intellectus, sub quibus res intelligat. ... Ex hoc efficitur, ut rem sine specie materiali intelligens, esse immaterialis debeat; sicuti phantasia ex eo materialis arguitur, quod materiali specie utatur. Ac utitur quidem etiam intellectus speciebus phantasia perceptis, tanquam gradibus, ut ratiocinando assequatur ea, quae deinceps sine speciebus, phantasmatisve intelligit; sed hoc ipsum est, quod illius immaterialitatem arguit, quod ultra omnem speciem materialem se provehat, quidpiamque cujus nullam habeat phantasma, revera agnoscat.

Alterum est genus reflexarum actionum, quibus intellectus se ipsum, suasque functiones intelligit, ac speciatim se intelligere animadvertit. Videlicet hoc munus est omni facultate corporea superius; quoniam quicquid corporeum est, ita certo loco, sive permanenter, sive succedenter alligatum est, ut non versum se, sed solum versus aliud a se procedere possit. Haecque causa est effati illius, quod Nihil agat in se ipsum; cum et tametsi interdum quidpiam agere in se ipsum videatur, non idem tamen absolute sit, sed pars solum una, quae agit in aliam, veluti dum manus femur percutit, aut extremum digiti volam; ceterum enim summa digiti pars agere in seipsam non potest. Quamobrem et exinde fit, ut neque visus aut videre seipsum, possit, aut suam visionem cognoscere, aut animadvertere se videre; neque ulla alia facultas, quae corporea sit, praestare quidpiam simile valeat; atque ideirco, ne phantasia quidem corporea cum sit, se ipsam, suamque imaginationem percipiat, aut animadvertat se imaginari. Et certe nihil potest videri absurdius, quam existimare canem, v. c. intra se quasi dicere, imaginor me imaginari, quidpiamve aliud simile. Nosque ipsi, cum nos imaginari observamus, facimus profecto ea vi, quae

selbst unkörperlich sein; denn das die Körperlichkeit Be-

---

phantasia superior ipsam, ac illius operationem percipiat; et ratio esse potest, quod actio phantasiae, seu imaginatio ad ipsam imaginem tendat, non item ad ipsam perceptionem imaginis, quoniam perceptionis nulla sit imago. Dices forte etiam in brutis reflexionem quampiam agnosci, ut dum progrediendo, interdum consistunt, divertunt, regrediuntur, etc.; verum consistentia, diversio, regressio, non arguit reflexionem illam eximiam, qua de agimus; sed quandam solum reminiscentiam, ob intercurrentem fortuito novam aliquam in phantasia speciem.

Tertium est earum, quibus non modo universalia, universalesve notiones formamus, sed percipimus quoque ipsam rationem universalitatis. Siquidem cum universalia ejusmodi sint, ut praecidantur ab omnibus conditionibus materialibus, discriminibusque singularitatis, ut magnitudine, figura, colore, et similibus; oportet sane intellectum, qui hanc praecisionem a materia facit, et considerat, absolutum esse a materia, conditionisque esse omni circumstantia materiali eminentioris. Nam quod posset objici, videri quoque bruta suo modo universalia fabricari, veluti speciem hominis ... At imprimis saltem bruta non agnoscunt ipsam universitatem, seu universalem naturam, v. c. humanitatem, tanquam praecisam, et ab omni gradu singularitatis discretam; ac deinde ut bruta non ipsa abstracta apprehendunt, sed concreta solum; ut non colorem, sed coloratum ... ita licet intelligi nihil aliud in cane esse, quam memoriam solam eorum singularium, quos jam viderit hominum. ... Et ne instes in nobis quoque, dum universale concipimus, admisceri semper aliquid singularitatis, ut certae magnitudinis, ... experimur tamen, nisi simul, saltem successive spoliari a nobis naturam qualibet speciali magnitudine. ... Ac ne demum

trachtende müſſe ſelbſt über ihr ſtehen, dürfe nicht in ſie

---

urgeas, non degere nos intra brutorum phantasiam, ut sciamus, quid illic agatur; id tamen inferre ex eorum operationibus nobis licet. Nam si universalia quidem pari ratione fingerent, pariterque ex iis, atque homines, ratiocinarentur, veniret sane illis in mentem, ut antecessorum gesta nosse vellent, et quae ipsa nossent, tum significare degentibus procul, tum ad posteros quoque transdere: veniret consimiliter, ut artes ad vitam utiles tractarent, ac illas speciatim tam multas, quae ministerio ignis utuntur, ceteraque hujusmodi; de quibus ut vel minimum cogitare valeant, longissime absunt.

Circa objectum vero intellectus, id solum attingo, quod complectatur omnia, atque idcirco non modo corporeas, sed incorporeas quoque naturas. Nam imprimis quidem objectum intellectus esse illimitatum, sive omne verum, ac, ut loquuntur, omne ens, ut ens, ex eo constat, quod ad nullum non genus rerum extenditur, nullumque est, cujus cognoscendi capax non sit; licet ob varia obstacula, multa sint, quae reipsa non norit. Hinc tametsi statim objicias, non cognoscere saltem ipsum naturas rerum intimas; da tamen causam, quae eas revelet, abditae scilicet cum sint, et illico ipsas perspiciet; ut quamvis oculus non videat, quid ad centrum terrae sit rerum, causam da, quae terram aperiat, et quae sunt ad centrum constituat in propatulo, ac statim illa pervidebit. Interim vero, ne id videri nimis longe petitum possit, sufficit posse heic idem dici, quod ... dictum est circa magnitudinem Solis. Nimirum, licet non perspiciamus, qualis sit natura cujuscunque rei intima; ratiocinando tamen eo nos provehi, ut praeter omnes qualitates, accidentiaque sensibilia, quae in imaginationem cadunt, intelligamus quampiam subesse, quae imaginationem fugiat. Quippe

verſenkt ſein, gerade wie, wer die Größe des Meeres betrachtet, einen über dieſem erhabenen Standpunkt einnehmen müſſe, nicht in daſſelbe verſenkt ſein dürfe *).

Wenn er nun weiter daraus, daß der Verſtand nicht nur die körperlichen Organe, ſondern auch das Organiſche als ſolches erkennt, folgerte, daß er ſelbſt unorganiſch ſein müſſe, weil das Organ immer etwas zwiſchen dem Er-

---

isthaec quoque intellectio est, quae intellectum supra phantasiam, corporeamque adeo conditionem evectum arguit. Addo vero nullam esse facultatem corpoream, quae ad certum genus rerum limitata non sit; et quamvis phantasia videatur extendi ad genera plura, ea tamen omnia contineri sub sensibilium genere; exindeque esse, cur cetera animalia, quae sola pollent phantasia, addicta sint rebus sensibilibus; ac nullum sit, quod non cadentium in sensum rerum notitiam affectet. Solum autem esse intellectum, cujus objectum sint res omnes, quique ideo arguatur materiae non mixtus, sed ab ea solutus, atque incorporeus, adeo esse notum naturali lumine, ut, ne de ceteris Philosophis dicam, viderimus ante et edicere Anaxagoram, et subscribere Aristotelem (3 de an. 4.) esse intellectum necessario ἀμιγῆ, non mixtum, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, quoniam intelligit universa.

*) Ibid. p. 385. Porro, cum duo rerum summa genera sint, corporeum, et incorporeum, non est, quod immorer circa prius; tametsi posset quoque ex ipso intellectus probari incorporeus, quod agnoscat in corporibus ipsam rationem coloris [wahrſcheinlich iſt hier zu leſen corporis], sive, ut loquuntur, corporeitatem; quam sane ut aliquid spectet, tam debet esse supra ipsam corporeitatem elatum, non ipsi immersum; quam, ut quispiam spectet maris amplitudinem, debet supra ipsum elatus, non intra ipsum esse immersus.

kenntnißvermögen und seinem Gegenstand in der Mitte Liegendes sei, und kein Organ auf sich selber wirken oder sich selbst zum Gegenstand machen könne, eben so wenig als ein Beil statt des Holzes sich selbst zerhauen oder eine Feder statt der Tafel sich selbst beschreiben könne *): so folgerte er zwar hieraus zu viel, oder drückte sich wenigstens ungenau aus; da bloß folgte, daß der Verstand etwas von den körperlichen Organen Verschiedenes sein müsse, nicht aber, daß er etwas ganz und gar Unorganisches sei; denn bloß von körperlichen Organen war ausgegangen, und bloß von körperlichem Organismus war die Rede. Giebt es aber auch einen nicht körperlichen Organismus, d. h. einen solchen, der nicht unter den Gesetzen der Körperlichkeit oder der Materie steht, und ist der Verstand ein solcher, oder wohnt er in einem solchen, als das ihn Belebende, so kann er diesen unkörperlichen oder geistigen Organismus eben so gut zum Gegenstand machen, als er, selbst unkörperlich, nicht nur das Unkörperliche überhaupt, sondern auch sich selbst zum Gegenstand machen kann, obwol uns nichts nöthigt, den Verstand, sofern er sich zum Gegenstand macht, mit dem Verstand, sofern er Gegenstand ist, völlig zu identificiren; es ist vielmehr ganz con-

*) Ibid. Itemque probari inorganicus, quod corporea organa, ipsamque rationem organi agnoscat; quatenus cum organum sit semper quidpiam medium inter facultatem, et objectum, sive rem, circa quam versatur; neque possit adeo organum agere in seipsum, seu esse ea res, in quam organo agitur; tam non posset intellectus versari in cognoscendo organo, rationeve organi, si ipse foret organum, facultasve organica, quam securis in secanda securi, non materia lignea, stylus in exarando stylo, non tabula, etc.

ſequent, wenn wir auch hier das ſich ſehende Auge von dem geſehenen unterſcheiden, und ſo, weil auch jenes wieder zum Gegenſtand wird, ein noch mehr inwendiges Auge annehmen, das auf jenes herabſieht, und ſo fort, bis wir bei dem innerſten Auge und dem daſſelbe bethätigenden Leben ankommen. Man könnte eher umgekehrt folgern, eben weil der unkörperliche Verſtand die körperlichen Organe erkennt, kann er nicht ſelbſt unorganiſch ſein; denn je weiter wir den Abſtand zwiſchen dem Körperlichen und dem Unkörperlichen annehmen, deſto mehr bedarf es eines Vermittelnden, alſo eines Organes, wenn das eine auf das andere wirken oder es berühren und erkennen ſoll. Wirklich glaubt auch Gaſſendi, wie die Neuplatoniker, neben der unkörperlichen vernünftigen Seele noch eine körperliche und thieriſche, die der Menſch mit den Thieren gemein hat, als Vermittelndes annehmen zu müſſen. Da indeſſen dieſe thieriſche Seele immer noch materiell, wenn auch die Blüte der Materie iſt, ſo iſt damit die Schwierigkeit nicht gehoben, ſondern nur weiter hinausgerückt. Auf dieſe geht er daher auch jetzt ſogleich über. Nachdem er noch gezeigt, daß der Verſtand unmöglich das Unkörperliche erkennen oder auch nur ahnen könnte, wenn er ſelbſt körperlich wäre, bemerkt er, man ſolle nicht glauben, daß aus der Annahme ſeiner Unkörperlichkeit die Unfähigkeit folge, das Körperliche zu erkennen; denn wie der thieriſche Grad die Functionen des vegetativen, nämlich die Ernährung, das Wachſen und das Erzeugen, in vollkommenerer Weiſe in ſich enthalte, ſo auch der unkörperliche oder geiſtige Grad die des körperlichen oder thieriſchen, nämlich die Empfindung und Imagination *); daher man

*) Ibid. p. 385. Constat profecto intellectum non fuisse

umgekehrt fragen könnte, wie der Verstand, da ihm doch nur Bilder des Körperlichen zu Gebote stehen, mittelst dieser das Unkörperliche erkennen könne. Die Antwort ist: er bedient sich ihrer als Stufen, mittelst welcher er sich durch Abstraction und Negation zu ihrem Gegensatz erheben kann, von denen er also gewisser Maßen abhängig ist; daher man auch nicht einwenden könne, daß, wenn ein Sinn fehlt, auch keine Schlüsse auf denselben gebaut, oder wenn das Gehirn und das Gedächtniß verletzt sind, auch keine Kenntniß der immateriellen Dinge erlangt werden kann; denn eine völlige Unabhängigkeit des Verstandes von den Sinnen werde

---

agniturum, suspicaturumve dari ullam rem incorpoream, si ipse corporeae conditionis foret; ratio petitur ex effato, quod Aristoteles subjicit: Juxtim apparens prohibet alienum. Ut oculus enim ictero, suffusioneve sanguinis laborans colorem alium percipere, quam flavum, rubeumve non potest; ita non posset intellectus aliam naturam, quam corpoream percipere, si ipse non modo perfusus natura corporea, sed intime etiam, sive ex seipso, suaque natura corporeus foret. Neque vero putes sequi pari jure, ut intellectus nequeat res corporeas cognoscere, si incorporeus esse admittatur. Quippe cum gradus incorporeus sit natura sua corporeo superior, hinc fit, ut sua excellentia perfectiones illius omnes eminente modo possideat; ac proinde ut quémadmodum gradus animalis plantari nobilior, continet praestantiore modo vegetationem, seu nutritionem, accretionem, generationem, quae plantaris functiones sunt; ita gradus spiritualis, sive incorporeus animali, et corpore perfectior cognitionem corpoream, hoc est, tam sensionem, quam imaginationem, quae animalis gradus functiones sunt propriae, contineat.

keineswegs behauptet *). Faßt man aber ſo das Geiſtige als völligen Gegenſatz des Körperlichen, ſo läßt ſich nur

---

*) Ib. p. 385. Ceterum, ferri intellectum ad cognoscendum incorporeas, immaterialesve naturas, ... notius est, quam ut dici debeat. Et quamvis statim objiciatur, non concipere nos Deum, aut intelligentiam, ut immaterialem substantiam; quatenus obvelatur semper aliqua specie corporis, nisi humani, saltem aërei, aethereive, etc., nihilominus intellectus utitur solum hisce speciebus, quas esse constat phantasiae proprias, quasi quibusdam gradibus, ... ut supra omnem speciem corpoream emergat, assurgat, emineat; ac intelligat praeter omne corpus tenuitatis quantaelibet, substantiam esse, quae nihil prorsus corporeae concretionis habeat. Et non perspicit quidem intellectus, seu non cognoscit positive, intuitiveque, ut loquuntur, substantiam hujuscemodi; sed cum haec sit ejus conditio, quatenus degit in corpore, abunde est tamen, quod eam apprehendat, sive negative, abstractiveque intelligat, ut etiam degens in corpore conditionem incorpoream retinere, tuerique intelligatur. Declarat nimirum, tametsi speciebus utatur corporeis, non tamen necessario se in illis conquiescere, sed ea libertate, ac energia esse, ut ratiocinetur, esse praeterea aliquid, quod specie corporea repraesentari non possit; quodque utcunque non pervideat cujusmodi secundum se est, concludat nihilominus, intelligatque revera esse. ... Hinc nihil necesse est, urgeant orbatum sensu aliquo, nihil ex eo ratiocinari; neque intellectum laeso cerebro, turbataque phantasia ad immaterialium rerum cognitionem assurgere; siquidem fatemur animam non esse ut formam mere assistentem, omnimodeque a corpore sua in functione independentem; sed informare revera corpus, ac ideo habere sensus additos, asseclamque phantasiam, ut in-

um so weniger erklären, wie sie gleichwol vereinigt werden und auf einander wirken können: wie kann im Körper etwas enthalten sein, das die geistige Einwirkung aufnimmt, oder in der Seele etwas, durch das die Affectionen und Veränderungen des Körpers aufgefaßt werden? Gassendi konnte hier nur durch eine Hypotheſe helfen; er nahm an, es sei von Gott der Seele zum Unterschied von andern Intelligenzen eine Neigung zum Körper und zur empfindenden Seele eingepflanzt worden; welche letztere in Folge dessen durch sie bethätigt, und so auch durch deren Vermittelung der Körper zum aufnehmenden Organ gemacht werde; gerade wie wenn ein Fürst seine jüngste Tochter für einen Bauer bestimme, und diese in Folge dessen und um des Endzwecks willen Neigung zu solcher Ehe fasse, ungeachtet des großen Abstandes *). Allein wie willkührlich

tellectus occasionem ratiocinandi ex iis accipiat; adeo proinde ut non sit mirum, si aliquo sensu, aut imaginatrice laesis ratiocinari perinde non valeat; ac sufficiat, si omnibus salvis atque integris sic ratiocinetur, ut se supra corpus, quatenus licet, provehens esse incorporeum aliquid deducat.

*) Ibid. p. 386. Verum succedit difficultas, quî sic conjungi cum corpore res incorporea valeat, ut sit illi plus quam principium assistens, ac haberi possit, ut forma informans. Quippe tametsi mens non censeatur jungi immediate crasso corpori, sed uniri prius sentienti, vegetantique animae, ac ea solum intercedente sic illigari corpori, ut ipsius forma habeatur; nihilominus sentiens anima, quantumcunque fingatur tenuis, corporea tamen semper est, et a re mere incorporea veluti infinite distans. Quamobrem seu tenue, seu crassum sit corpus, cui uniri dicatur mens, ratio-

und nichts erklärend dieſe Hypotheſe, und wie hinkend das Gleichniß iſt, ſpringt in die Augen; denn die Schwierigkeit

---

nalisve anima, difficultas exoritur, quomodo res mole, et partibus carens valeat rei molem, partesque habenti uniri. Quoniam cum omnis unio intelligatur fieri, dum se res uniendae mutuo apprehendunt, aut consociantur glutine, quo utraque pars apprehenditur; ecquid esse in corpore potest, quo apprehendat rem incorpoream, ansis carentem, in quas possint immitti ulli uncini; aut in re incorporea, quo apprehendat corpus, cum uncinis careat, quibus ipsum corripere, continereque valeat? ecquod esse gluten, quod corpus, remque incorpoream revinciat; cum seu sit corporeum, rem incorpoream attingere, seu incorporeum, corpoream non possit? An igitur dicendum est esse eodem ordine rerum, ut cum inter separatas, incorporeasve substantias discrimina suo modo sint, naturae Auctor voluerit, eo differre rationalem animam ab intelligentiis ..., quod intelligentiae actus puri sint, nihilque commercii, sive ut exsistant, sive ut operentur, intelligantve, cum corpore habeant; anima vero rationalis ab ipsa actus puri conditione deficiat, quatenus tametsi per se, separatave subsistere, operarique valeat, propensionem tamen habeat insitam, ut subsistat cum corpore, eoque famulante suam functionem habeat, intellectionemve eliciat ... ut suapte natura destinationem, inclinationemque haberet ad corpus, sentientemque animam; et facta hujus animae quasi actus, perfectio, complementum, forma efficeretur per ipsam actus, veraque forma corporis. Corpus vero tanquam subjectum, materia, potentia receptrix sensitivae animae, fieret ipsa intercedente subjectum, seu potentiae animae ipsius rationalis receptrix. Id se perinde habet, ac si Princeps postremam familiarum Rustico de-

ist eine physische; es fragt sich, wie Körper und Geist, obgleich sie gar nichts mit einander gemein haben sollen („non paritas substantiae, toto enim genere distant"), gleichwol sollen mit einander vereinigt werden und auf einander wirken können; denn eine Neigung zu ganz und gar Ungleichartigem kann weder entstehen, noch, wenn entstanden, eine Vereinigung bewirken, so daß das eine auf das andere einwirkt; ihr Gegenstand muß schlechterdings ein Gleichartiges sein, wie dies auch im Wesentlichen der Fall ist bei der Fürstentochter und dem Bauer, welche bei aller äußerlichen und zufälligen Verschiedenheit des Standes und der Erziehung doch Körper und Geist mit einander gemein haben, also dem Innern und Wesentlichen nach einander gleichartig sind; daher denn auch das Gleichniß gar nicht paßt. Gassendi sagt zwar, die verbindenden Henkel und Haken werden hier ersetzt durch die innigste Gegenwart und das gegenseitige Anhängen *); allein wie sollen das Ausgedehn-

---

stinet; ipsaque ad eas nuptias propendeat tum ob patris destinationem, tum quia sese prolem ex iis suscepturam praesentiat. Quippe ut heic nuptias non paritas generis, sed destinatio, et propensio facit; ita adhaesionem rationalis animae ad corpus facit non paritas substantiae, toto enim genere distant, sed summi naturae Parentis destinatio, et propensio; qua ipsa anima substantiarum separatarum infima ob speciales usus inclinatur ad corpus. Unde et anima rationalis sentienti primario unitur, non tam quod illa sit corpore tenuior, quam quod in se phantasiam habeat; cujus famulatu immediate uti ad eliciendum intellectionem, quasi ad prolem suscipiendam possit.

*) Ibid. p. 387. Neque est requirendum proinde, quibus ansis anima rationalis corripi, ac teneri a sentiente,

te und das Nichtausgedehnte, das Räumliche und das Unräumliche wechselseitig einander anhängen können? Dieses wechselseitige Anhängen setzt ja ein Berühren, setzt voraus, daß beide im Raume seien. Es dringen sich alle die Fragen auf, die Gassendi selbst an Des Cartes machte *):

---

corporeque ipso valeat; quibus uncinis corripere, ac tenere sentientem, aut corpus; siquidem ansarum, uncinorumque vice est praesentia intima, cohaesioque mutua, quam memorata destinatio, inclinatioque sic facit individuam, ut nexu inseparabili, quousque sentiens ob sui naturam exsolubilem depereat, socientur. Atque exinde est, quamobrem inferri non debeat esse animam corpori principium dumtaxat assistens, eo modo, quo intelligentia, angelusve est corpori, dum ipsi adest, ac ipsum movet; etenim pura intelligentia, utcumque ad movendum corpus destinetur, non eo tamen destinatur, ut naturalem propensionem ad cohaesionem cum ipso habeat, ut opem ab illo ad propriam functionem, hoc est intellectionem sortiatur; ut vitalem proinde actionem cum ipso eliciat, aliaque id genus; ex quibus consequitur, ut mirum non sit, si intelligentia habeatur forma assistens solummodo, ipsa vero anima rationalis forma informans.

*) Disquisitio metaphys. etc. (Opp. t. III. p. 370. s.) „Quomodo anima, si inextensa, et incorporea sit, possit contingere, impellere, et movere corpus. ... Explicandum superest, quonam modo ista conjunctio, et quasi permixtio, aut confusio competere tibi, si sis incorporea, inextensa, et indivisibilis, possit. Si puncto enim grandior non es, quomodo conjungeris toti corpori, quod est magnitudinis tantae? quomodo saltem cerebro, aut exiguae illius parti, quae ... quantulacumque sit, magnitudinem tamen, seu extensionem habet? Si partibus omnino cares, quomodo misceris,

Wie soll die Seele, wenn sie unausgedehnt und unkörperlich ist, den Körper antreiben und bewegen können? Wie

---

aut quasi misceris partis hujus particulis; neque enim est mixtio sine partibus commiscibilibus utrinque? Et si discreta plane es, quomodo cunfunderis, unumque componis cum ipsa materia? Et cum compositio, conjunctio, seu unio inter partes aliquas sit, nonne debet esse proportio inter partes hujusmodi? quaenam vero corporeae cum incorporea intelligi potest? Capimusne, quo modo lapis, et aër ita compingantur, v. c. in pumice, ut germana inde fiat compositio? et major tamen est proportio inter lapidem, et aërem, qui ipse quoque corpus est, quam inter corpus, et animam, mentemve plane incorpoream. Et nonne debet unio per contactum intimum fieri? quomodo id vero, ... sine corpore? quomodo, quod corporeum est, apprehendet, quod incorporeum, ut sibi junctum teneat; aut quomodo incorporeum apprehendet corporeum, ut sibi devinctum proprie habeat? si nihil prorsus in illo sit, neque quo apprehendatur, neque quo apprehendat? Hinc, quia te fateris sentire dolorem, quaeso te, quomodo te putes, si incorporea, et inextensa sis [anima], sensus doloris esse capacem? Quippe doloris affectio, nonnisi ex quadam partium distractione intelligitur, cum quidpiam interjicitur, quod continuitatis solutionem faciat. Videlicet status doloris est quidam status praeter naturam; quomodo vero potest praeter naturam esse, afficive, quod per naturam uniusmodi, simplex, indivisibile, intransmutabileque est? Et cum dolor, aut alteratio, aut non sine alteratione sit; quomodo potest id alterari, quod cum sit puncto impartibilius, non potest fieri alterum, desinereve esse cujusmodi est, quin in nihilum redigatur? Addo et, cum dolor ex pede, ex brachio, partibusve aliis simul ad-

ist ihre Vereinigung, Vermischung und Verschmelzung mit ihm denkbar, wenn sie unkörperlich und untheilbar ist? Wenn sie nicht größer ist, als ein Punkt, wie kann sie mit dem Körper von solcher Größe vereinigt werden? oder auch nur mit dem Gehirn, oder jenem kleinen Theile desselben, der aber doch immer eine Größe hat? Hat sie durchaus keine Theile, wie soll sie sich vermischen können mit den Theilchen dieses Theiles, da doch keine Vermischung denkbar ist, ohne daß auf beiden Seiten Theilchen wären, die einander durchdringen könnten? Ist sie ganz und gar geschieden von der Materie, wie soll sie sich mit dieser verschmelzen können? Und wenn eine Zusammensetzung, Verbindung und Vereinigung der Theile Statt finden soll, müssen dann nicht diese Theile in einem Verwandtschaftsverhältniß zu einander stehen? wie soll man sich aber dergleichen denken können zwischen dem Körperlichen und Unkörperlichen? Fassen wir, wie sich Stein und Luft fest mit einander verbinden können? Und doch ist die Verwandtschaft zwischen dem Stein und der Luft, die ja selbst auch ein Körper ist, noch viel größer als zwischen dem Körper und der ganz unkörperlichen Seele. Und muß nicht die Vereinigung durch die innigste Berührung geschehen? Wie soll dies aber ohne Körper möglich sein? Wie soll das Unkörperliche das Körperliche so ergreifen können, daß sie sich gegenseitig fest halten, da doch in jenem durchaus nichts ist, weder wodurch es ergriffen werden, noch wodurch es ergreifen könnte? Muß zugegeben werden, daß die Seele es ist, welche Schmerz empfindet, so fragt sich,

---

venit, nonne oportet in te esse partes varias, in quibus illum varie excipias, ne confuse, et quasi unius duntaxat partis dolorem sentias?

wieder, wie kann sie bei ihrer Unkörperlichkeit und Unausgedehntheit dessen fähig sein? Ist doch die Empfindung des Schmerzes nichts anderes, als die Folge eines Auseinandergerissenwerdens der Theile, indem etwas dazwischen tritt, was eine Auflösung des stetigen Zusammenhangs bewirkt. Der Schmerz ist überdies ein widernatürlicher Zustand; wie kann aber in diesen Zustand kommen und afficirt werden, was seiner Natur nach einfach, untheilbar und unwandelbar ist? Der Schmerz ist ferner immer eine Veränderung oder doch mit einer Veränderung verknüpft, wie kann aber verändert werden, was untheilbarer als der Punkt ist, und nicht in Anderes übergehen, noch aufhören kann, zu sein, was es ist, ohne in's Nichts zurückgebracht zu werden? Endlich wenn der Schmerz im Fuß, im Arm und in andern Theilen zugleich gefühlt wird, müssen dann nicht in der Seele verschiedene Theile sein, in welchen sie denselben auf verschiedene Weise aufnimmt, damit er nicht in den Schmerz bloß Eines Theiles verschwimmt?"

Antwortete hierauf Des Cartes *), „man müsse von

*) Ibid. p. 371. Dubia proponis, quae ... ex eo tantum oriantur, quod ea, quae ex natura sua sub imaginationem non cadunt, ad ejus tamen examen velis revocare. Ita hic ubi mentis, et corporis permixtionem cum permixtione duorum corporum vis comparare, sufficit, ut respondeam nullam inter talia institui debere comparationem, quia sunt toto genere diversa; partesque in mente non esse imaginandas, ex eo quod ipsa partes in corpore intelligat. Unde enim habes id omne, quod mens intelligit, in ipsa esse debere? Profecto, si hoc esset, cum magnitudinem Orbis Terrarum intelligit, illam etiam in se haberet; atque ita non modo esset extensa, sed etiam extensione major Orbe terrarum.

dem, was seiner Natur nach nicht vorstellbar, sondern nur denkbar sei, nicht verlangen, daß es gleichwol durch die Einbildungskraft vorgestellt werde, dies geschehe aber, wenn man die Vermischung zweier ganz und gar verschiedener Gegenstände vergleiche mit der Vermischung zweier Körper; könnte der Verstand nichts denken, was nicht in ihm selbst ist, so müßte er, um die Größe der Welt zu denken, nicht nur ausgedehnt, sondern sogar noch größer sein als die Welt": — so konnte Gassendi erwiedern, „es handle sich hier nicht von einer Vorstellung der Einbildungskraft, sondern von einem Begriff des Verstandes, nämlich dem der Vermischung, Verbindung oder Vereinigung, dieser aber sei derselbe, man möge ihn auf Körperliches und Unkörperliches, oder bloß auf Körperliches anwenden; er fordere vermöge seines Wesens jeden Falls, daß das Vermischte, Verbundene oder Vereinigte gleichartig, nicht aber, wie hier vorausgesetzt werde, ganz und gar ungleichartig sei; wären sie dies, so wäre schon eine Gegenwart des einen bei dem andern undenkbar *); ja es könnte in dem

*) Ibid. p. 371. s. Nostra vero parum interesset, seu intellectione, seu imaginatione cognosceremus, dummodo clare, et distincte cognosceremus. ... Quaestio est, utrum mens, et corpus sint toto genere diversa, an-non? hoc est, an mens sit corpus tenue; an prorsus incorporea sit? Defendis tu esse toto genere diversa; sive mentem esse prorsus incorpoream. ... Quoniam ... censueras rem inextensam, et extensam, hoc est, res toto genere diversas, posse arctissime conjungi, permisceri, etc., objeci ... quî fieri id posset? postulavique, ut probares, quomodo res non grandior puncto uniretur, conjungeretur, confunderetur, et quasi permisceretur cum partibus, ex qui-

untheilbaren Verstande nicht einmahl der Gedanke des Theilbaren entstehen; denn bloß von einer solchen idealen oder intentionalen Existenz des Theilbaren und Ausgedehnten im Verstande sei hiebei die Rede, nicht aber von einer realen *).

---

bus res extensa constat? Quomodo proinde, si mens esset inextensa, hoc est, puncto non grandior, et partibus carens, fieri posset illius permixtio, aut quasi permixtio cum corpore; quando licet corpus habeat partes, quae misceri possint, mens tamen non habet, neque dici potest, aut intelligi, quid sui permisceat, seu conjungat cum variis partibus, quae ne habet quidem, quod applicare ad unicam possit? Cum deberes vero permixtionis, aut quasi permixtionis modum explicare, et difficultatis nodum solvere; quaenam explicatio, quae solutio fuit? ... Nonne haec ipsa fuit quaestio, quomodo res toto genere diversae a corporibus permisceri possint instar corporum, aut cum corporibus quoque ipsis? ... An-non saltem dicendum erat, qualis-nam permixtio, aut quasi permixtio ex parte mentis intelligeretur? quomodo mens possit intelligi praesens corpori, id est pluribus partibus; ... quae inextensa cum sit, ne potest quidem esse praesens uni, quantumlibet minimae parti, seu ne minimo quidem puncto physico, quod extensum est; sed ad summum uni puncto mathematico, quod neque extensum est, neque corpus? ... quî fieri possit, ut mens, si incorporea, si inextensa, si solutionis continui, si transmutationis, atque adeo alterationis incapax sit, contingi tamen possit a corpore, et dolorem ab ipso illatum sentire; ac universe quomodo corporeum cum incorporeo communicet?

*) Ibid. p. 372. An-non quaestio fuit de modo, quo res cognitae sunt in cognoscente, et quo vulgo admittunt

Allein wenn dem ſo iſt, ſo kehrte ſich die Frage gegen ihn ſelbſt, ſofern er die Seele aus einem körperlichen und unkörperlichen Theile zuſammenſetzte, oder vielmehr zwei Seelen annahm, eine körperliche und eine unkörperliche, welche einander beigefügt ſein ſollen *). Hier verſtand er

---

nihil esse in intellectu, nisi in sensu praefuerit? Et cum res soleat explicari per ideam, seu speciem, qua id, quod intelligitur, repraesentatur; annon fuit solum quaestio de modo, quo talis idea, seu species intellectionis objectum repraesentative continens est in mente intelligente? ... etiam tu ... admittis nos intelligere per ideas, seu species, quibus res repraesentative, sive objective sint in intellectu, atque adeo in mente ...; aut dicam te prave colligere, qui ex modo inexistendi ideali, seu, ut vocant, intentionali argumentaris ad modum inexistendi realem, seu quo res in seipsis extraque cognoscentem sunt; aut saltem concedam eo modo, quo dices mentem continere non ideam Terrae dumtaxat, verum etiam Mundi totius; seu virtutem intelligendi ejus non terminari ad ideam magnitudinis Terrae, sed extendi praeterea ad ideam usque magnitudinis Mundi; eoque sensu mentem non modo esse extensam, sed extensione etiam majorem Orbe Terrarum.

Die Species visibiles, sensibiles, intentionales der Peripatetiker und Epicuräer hatte er übrigens widerlegt in ſ. Physica, Sect. I. L. VI. c. 13. (Opp. t. II. p. 386 — 393.) und gegen jene unter anderem geltend gemacht, daß ein Accidens weder von ſeiner Subſtanz ſich trennen, noch von einem Subject in's andere übergehen, noch überhaupt etwas bewirken könne; gegen dieſe aber, die Hypotheſe der Ausſtrömungen ſei jeden Falls ganz unnütz, da ſchon die Lichtſtrahlen alles erklären.

*) Physicae Sect. III. L. III. c. 4. (Opp. II. p. 221. s.) Cum qui impii, ac temerarii audire non timent, uno

entweder, wie die Philoſophen vor ihm, unter dem Unkörperlichen nicht ein ſchlechthin Unkörperliches, ſondern nur

---

se verbo expediant, dum humanam animam non alia nota distinguentes a ceteris, quam secundum magis, et minus; hoc est, secundum perfectiorem intelligendi, ratiocinandique in ipsa, quam in aliis vim; habent consequenter illam et corpoream, hoc est seu igneam, seu aëream, seu quidquid demum ceteras dices; et acceptam ex traduce, hoc est ex anima parentum una cum corpore (puta in semine) desectam. Attamen quicumque non modo agnoscunt esse humanam animam donorum supernaturalium, atque immortalium capacem, verum praeditam quoque esse ea intelligendi, atque ratiocinandi vi, quae nullatenus ceteris animalibus competit; illi esse eam incorpoream, et divinae originis animadvertunt, ac profitentur. Enimvero difficultatem facit, quod humana anima non ratiocinans modo, ac intelligens sit, quo ex capite dici potest ab animabus brutorum discerni, esseque incorporea, ac produci divinitus; verum vegetans quoque sit, ac sentiens, quo ex capite cum brutorum animabus conveniat, et esse corporea, ac originem ex parentibus ducere videatur; quamobrem duo sunt generales expediendae difficultatis modi. Unus est familiaris dicentium animam humanam esse substantiam simplicem, ipsamque incorpoream; sed quae duplices nihilominus facultates obtineat, inorganicas puta, seu quae ad agendum corporeis organis non egent, ut intellectum, ac voluntatem; et organicas, seu corporeis indigentes organis, ut sunt facultates nutriendi, gignendi, sentiendi, imaginandi, membra movendi. Addunt animam isto suo facultatum famulitio instructam creari a Deo, infundique in corpus, paucissimi quidem ab ipso usque generationis initio, sive illico ab excepto in utero semine; plurimi

ein feineres Körperliches, nicht den vollkommenen Gegenſatz des Körperlichen, ſondern eine Subſtanz, welche noch etwas

---

vero non ab initio, sed multis post diebus, scilicet postquam sunt in embryone organa distincta, ac elaborata. ... Alter modus est etiam plurium statuentium animam humanam non simplicem esse substantiam, sed compositam, et constantem ex parte quasi duplici, una nempe irrationali, et corporea, alia rationali, atque incorporea; verum non sunt perinde omnium tolerandae explicationes; ... ut nihil dicam de iis, qui ipsi quoque animam bimembrem, hoc est rationalem, et irrationalem statuentes ita fecere partem rationalem irrationali subtiliorem, ut esset tamen adhuc corporea; cujusmodi fuere Democritus, et Epicurus, ... ecce Pythagoras, et Plato rationalem quoque, et irrationalem partem apud eundem distinguentes, ... attribuere quidem rationali naturam incorpoream; verum illam derivarunt ex generali anima Mundi, ac fecerunt non informantem, sed assistentem solummodo. ... Aristoteles autem tametsi in ethicis divisionem in rationalem, et irrationalem probarit; aliàs tamen ipsam minus ratam habuit ... dixit (2 gen. an. 3.) solam mentem advenire extrinsecus, esseque divinam, quod ejus actioni nihil sit cum corporea actione commune. ... Notum est errorem fuisse Manichaeorum, esse animam humanam ita ex duabus compositam, ut altera vitiorum labe commaculata ortum habeat a quodam malorum Auctore, altera a labe immunis, tanquam Dei particula, ab ipso bonorum Auctore originem ducat. ... Admitti solum potest, quae restat opinio statuentium animam humanam compositam esse ex duplici parte; nimirum ex irrationali, quae vegetativam, et sensitivam complectens, corporea sit, a parentibus ortum habeat, et sit quasi medium, seu ne-

mit dem Körperlichen gemein hat, wie denn Platner (Philoſ. Aphorismen §. 751.) ihn ſo verſtand, und er wirklich auch die Subſtanz als etwas Ausgedehntes, Geſtaltetes und Gefärbtes ſich gedacht hatte *): oder die Schwierigkeit blieb ganz und gar ungelöst. Schon ſein Zeitgenoſſe, Hobbes, bekannte ſich daher offen zum

xus jungendae rationalis cum corpore; et ex ipsa rationali, seu intellectiva, quae sit incorporea, a Deo creetur, ac infundatur, uniaturque ut vera forma corpori, intercedente irrationali. ... Animam humanam compositam esse ex partibus duabus, una rationali, alia sensitiva, videtur imprimis optime congruere cum eo, quod Theologi distinguunt in anima nostra partem duplicem, unam superiorem, aliam inferiorem; distinctionemque speciatim probant ex loco illo Apostoli: Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae. Scilicet, cum una res simplex adversari sibi ipsi nequeat, arguitur ex pugna, quae inter sensum, ac mentem est, mentem, ac sensum, seu rationalem, et sensitivam animas res esse inter se diversas. ... Plato quoque, et alii ex ethnicis philosophis, qui asseruere compositam, argumento habuere eandem repugnantiam, eandemque rationem, quod nihil sibi ipsi adversari valeat ... et vulgare est satis, ut nostrum quisque duo dicatur, homo, puta, interior, et homo exterior, seu homo spiritualis, et homo animalis. ... Ipsius quasi substantia, ... flammula quaedam est, et adjunctam in homine portionem incorpoream habet."

*) Ejd. Disquis. metaph. (t. 3. p. 297.) „Substantiam supra diximus ... concipi non posse nisi ut extensum, figuratum, coloratum aliquid."

§. 20. pſychologiſchen Materialismus,

als eine nothwendige Conſequenz des Senſualismus, indem er den Geiſt für eine feinere Materie, das Weſen Gottes aber für unbegreiflich erklärte, weil nämlich der Begriff einer unausgedehnten Subſtanz ſich ſelbſt widerſpreche, da die Sinne nur Ausgedehntes wahrnehmen können, alle Begriffe aber aus Sinnenempfindungen entſpringen *).

---

*) Hobbes, human nature, Ch. XI. 3. s. (the english works, Vol. IV. 1840. p. 60. s.) „The attributes therefore given unto the Deity, are such as signify either our incapacity or our reverence: our incapacity, when we say incomprehensible and infinite. ... 4. By the name of spirit, we understand a body natural, but of such subtilty, that it worketh not upon the senses; but that filleth up the place which the image of a visible body might fill up. Our conception therefore of spirit consisted of figure without colour; and in figure is understood dimension, and consequently to conceive a spirit, is to conceive something that hath dimension. But spirits supernatural commonly signify some substance without dimension; which two words do flatly contradict one another; and therefore when we attribute the name of spirit unto God, we attribute it not as the name of anything we conceive, no more than we ascribe unto him sense and understanding; but as a signification of our reverence, we desire to abstract from him all corporal grossness. 5. Concerning other things, which some men call spirits incorporeal, and some corporeal, it is not possible by natural means only, to come to knowledge of so much, as that there are such things. We that are Christians acknowledge that there be angels good and evil,

Dieſen kühnſten Empirismus finden wir bald noch beſtimmter und mit allen ſeinen Conſequenzen bei William Coward, einem Arzt in London, welcher *) ebenſo den

---

and that there are spirits, and that the soul of a man is a spirit, and that those spirits are immortal: but, to know it, that is to say, to have natural evidence of the same, it is impossible: for, all evidence is conception, as it is said, chap. VI. sect. 5., and all conception is imagination, and proceedeth from sense, chap. III. sect. 1. And spirits we suppose to be those substances which work not upon the sense, and therefore not conceptible." Vgl. oben S. 441.

*) Seine Schriften, von welchen 1704 mehrere auf Befehl des Parlaments verbrannt wurden, ſind: 1) De fermento volatili nutritio conjecturae rationales. London 1695. 8. 2) Second thoughts concerning human soul, demonstrating the notion of human Soul as believ'd to be a spiritual immortal substance united to human body to be a plain heathenish invention and not consonant to the principles of philosophy, reason and religion, but the ground only of many absurd and superstitious opinions, abominable to the Reformed Churches and derogatory in general to true Christianity. London 1702. 8. und wieder 1704. 3) Farther Thoughts concerning human soul in defence of second thoughts, wherein the weak efforts of the Reverend Mr. Turner and other less significant writers are occasionally answered. By the Author of Second thoughts. Lond. 1703. 8. 4) The grand Essay, or a Vindication of reason and religion against impostures of philosophy, proving: 1. that the existence of any immaterial substance is a philosophic imposture and impossible to be conceived; 2. that all matter has originally created in it a principle of internal or self-motion; 3. that matter and motion must be

Begriff einer unausgedehnten, untheilbaren und des Leidens unfähigen Subſtanz für widerſprechend und unmöglich, und

---

the foundation of thought in man, and brutes. To which is added a brief answer to Mr. Broughtons psychology. By W. C. M. D. C. M. L. C. London 1704. 8. 5) The just scrutining or a serious enquiry into the modern notions of soul. Lond. 1706. 8. 6) Ophthalmiątria s. oculorum medela. Lond. 1706. S. J. C. Adelung, Fortſetzung und Ergänzungen zu C. G. Jöcher's allgemeinem Gelehrten-Lexicon ꝛc. II. 1787. S. 502. f. C. M. Pfaffii Introductio in historiam Theologiae literariam. II. 1725. 4. p. 269. s., wo auch die Gegenſchriften aufgezählt ſind. Seine Vernunftgründe geben die Acta Eruditorum anno 1707 publicata, p. 353. s. alſo an: „Substantiae immaterialis impossibilitatem ostensurus, contradictorias esse affirmat substantiae ac immaterialitatis notiones. Contradictionem probaturus proprietates substantiae materialis recenset, extensionem scilicet, divisibilitatem, patibilitatem, impenetrabilitatem (sub qua simul negationem unius cum altero citra ejus incrementum comprehendit), successionem temporis ac loci in motu, insensationem et sensibilitatem seu esse objectum sensuum, atque inde proprietates substantiae immaterialis colligit non extensionem, indivisibilitatem, impatibilitatem, penetrabilitatem, nullam temporis ac loci in motu successionem, sensationem et insensibilitatem. His praemissis negat, substantiam posse concipi sine extensione, quia nulla sine limitata et circumscripta existentia concipitur, circumscriptio autem per terminos fit. Provocat ad omnium conscientiam, quod substantiam concepturis ea primo occurrat tanquam massa independentis existentiae. Hinc ulterius infert, substantiam non posse concipi indivisibilem, quo-

Bewegung einer materiellen Subſtanz durch eine ſolche immaterielle ohne Berührung für unbegreiflich erklärte, ſofern wir

---

niam, ubi dantur partes extra partes, ibi locum habet divisio. Nec posse concipi, ait, quomodo substantia immaterialis materialem citra contactum moveat. Quare cum non constet, substantiam immaterialem existere, nec hunc agendi modum admitti posse, quemadmodum contra admittatur partium minimarum in corporibus unio, licet modum unionis non concipiamus, quia illarum partium existentiam clare percipimus. Porro defendit, substantiam nullam concipi posse impatibilem, et gratis affirmari asserit, substantiam immaterialem corporum penetrare dimensiones, quod penetratio istiusmodi sine materiae alicujus subtilis ex ipsorum poris expulsione concipi nequeat. Motum spiritus necessario temporis ac loci successionem admittere, cum locorum, e quorum uno in alterum venit, necessario concipiatur distantia aliqua, quae ipsa loci ac temporis successionem inferat. Non posse animam mediante corpore sentire, quia motus citra contactum cum non extensa, discontinua, indivisibili et indiscerptibili substantia inconceptibilis. Nec denique spiritus esse insensibiles, quia corpora tangunt, contra sensuum autem evidentiam ad corpora assumpta perperam provocari. Negata igitur substantiae immaterialis possibilitate, Deum substantiam non esse pronunciat, quia infinitus, hoc est, nullos essentiae habet limites, substantia autem ex ipsius mente sine certis limitibus non concipitur, et quia omnipraesens quoad essentiam, qualis omnipraesentia in substantia inconceptibilis. ... Esse vero statuit aeternam, omnipotentem, omnipraesentem virtutem. ... Quodsi objicias, hinc consequi, Deum esse accidens, reponit, subsistentiam Dei non ex Aristotelis definitione probandam, ... divisionem

von einer Exiſtenz ohne beſtimmten Umfang, alſo ohne Grenzen und Theile, gar keinen Begriff haben, und daher auch Gott

---

insuper rerum in substantias et accidentia res saltem concernere creatas, nec pro his eam esse adaequatam. Caeterum inter rationes probantes potissima haec est, quod notioni virtutis seu potentiae omnia attributa negativa et positiva, absoluta et relativa, quae in Scripturis Deo tribuuntur, conveniant, quodque omnibus rebus visibilibus insit aliqua virtus, virtutis illius divinae existentiam arguens. Spiritus creatus ipsi est virtus supereminens materiae implantata, quae ad eandem sub certis limitationibus acquandam per supremam omnium virtutem apta. Unde omnem spiritum creatum materialem facit. ... De anima humana dum agit, subjectum cogitationis in homine necessario esse materiam hinc adstruit, quod cogitati proprietates materiae essentiales habeat, successionem nempe loci ac temporis, cum uno actu plura simul cogitare non liceat, quae, si a substantia immateriali esset, non pertransito medio ab uno extremo ad alterum essentialiter pertingente, successionem istiusmodi non admitteret. Est igitur ipsi cogitatio continua idearum in cerebro circulatio seu rotatio: cui sententiae cogitationum celeritatem minime repugnare ait, quia celeritas, qua Lux juxta Roemeri observationes movetur, celeritati cogitationum non cedit. Ex hac cogitationum definitione causam reddit, cur a sensibus ultimo pendeant omnes cogitationes, nec homo ullam rei sensibus nunquam perceptae ideam sibi formare valeat, nisi rerum perceptarum compositione utatur; cur cogitationes pro lubitu formare nequeamus, utpote inviti, ex. gr. dolorem percipientes; cur morbi vulnera cerebrum afficientia, vel causae aliae in spiritus animales agentes, ibi generari solitos, ex. gr.

nicht als Subſtanz, ſondern nur als Kraft denken können, eben weil er unendlich und grenzenlos ſei, und ſeine Allgegenwart ſich nicht mit dem Begriff der Subſtanz vertrage. Eben deshalb müſſe auch die Seele nothwendig Materie mit anerſchaffener Kraft der Bewegung ſein, ſo daß Menſchen und Thiere dieſelbe Grundlage der Empfindungen und Gedanken haben; denn ſonſt könnte ſie nicht mit dem Körper vereinigt werden, noch ihn bewegen, da alle Vereinigung und Bewegung nothwendig Berührung der entſprechenden Theile vorausſetze, und dieſe ohne Oertlichkeit und Zeitlichkeit gar nicht gedacht werden könne; wie denn auch das Denken alle Eigenſchaften des Materiellen habe, indem es nicht nur an die Zeitfolge, ſondern auch an die ſinnliche Empfindung ganz und gar gebunden ſei, und in nichts anderem beſtehe, als in fortwährender Circulation der Ideen im Gehirn, deren Schnelligkeit ein Analogon in der des Lichts habe; woraus ſich erkläre, warum wir unſere Gedanken nicht nach Willkühr bilden können, z. B.

---

ebrietas, cogitationes immutent. Modum, quo materia cogitet, ignorari asserit, idque per Dei potentiam fieri affirmat, neque enim absurdum esse in explicandis naturae phaenomenis ad Dei potentiam subinde recurrere. Materiam reliquam habere principium motus in se, non aliter probat, quam quod omnes mutationes quae ipsi accidunt, mediante motu contingunt. Provocat tamen simul ad experimenta, quibus confirmatur, duo corpora quiescentia, ex. gr. pulverem coralliorum et oleum vitrioli, invicem permixta motum excitare. Quodsi objicias, materiam non posse movere se ipsam, cum mobile a movente distinctum esse debeat; regerit, Immaterialistas idem premere dubium, dum asserunt, animam movere se ipsam.

wider unsern Willen Schmerz empfinden, und warum Krankheiten oder Wunden, welche das Gehirn afficiren, oder andere Ursachen, welche auf die in ihm wirkenden Lebensgeister einwirken, z. B. Trunkenheit, eine Veränderung in den Gedanken hervorbringen. Auf die Frage nach der Art und Weise, wie die Materie denke, hatte er keine andere Antwort, als die Berufung auf die göttliche Allmacht, die wir auch schon bei Locke (L. IV. ch. 3. §. 6.) finden, und ohne welche keine Wiederbelebung der Seele Statt fände, weil diese ihrer materiellen Natur wegen sterblich sei; wie denn auch alles dies die Offenbarung nicht gegen, sondern für sich habe. Allein diese Schlüsse beruhen theils auf dem Gesetze der Identität und des Nichtwiderspruchs, theils auf dem der Causalität, wonach jede Veränderung eine Ursache, und zwar eine entsprechende, haben muß; ihr eigentliches Princip sind also im Grunde nicht die Sinne, sondern das Denken mit der ihm immanenten Nothwendigkeit; dann aber beweisen sie bloß gegen den Dualismus, daß Geist und Materie nicht als absolute Gegensätze gedacht werden können, sondern etwas mit einander gemein haben müssen; sie beweisen aber nichts gegen den Skepticismus und den Idealismus, welche vielmehr geltend machen können, der Satz, daß es ausgedehnte Substanzen gebe und dieselben Ursachen im eigentlichen Sinne seien, werde hier bloß vorausgesetzt, aber nicht erwiesen, ja er sei, wie sich zeigen werde, nicht nur unerweislich, sondern auch erweislich falsch und widersprechend; dann aber auf Gottes Allmacht sich berufen, und Ihn als bloße Kraft ohne Substanzialität fassen, heiße das Denken aufgeben, und die eigene Begründung wieder zurücknehmen, zumahl die göttliche Allmacht nicht als eine ganz unbeschränkte gedacht werden könne, sondern, wofern Gott nicht

ein bloßes Nichts sein soll, durch das göttliche Wesen bestimmt sei, das nothwendig als beharrliche Unterlage Seiner Eigenschaften, somit als Substanz gedacht werden müsse, und daher weder sich selbst widersprechen, noch möglich machen könne, das sich selbst Widersprechende zusammenzudenken.

Die Gründe, welche von diesen und den späteren Materialisten für die Materialität der Seele und für die Einwirkung der Körper auf sie angeführt worden sind, finden wir im Wesentlichen schon bei den Alten *). Schon die Epicuräer berufen sich 1) (nach Lucretius, III, 418. ff.) auf das Ungereimte und Unmögliche, daß zwei so entgegengesetzte Substanzen, wie man sich Seele und Körper, das Unsterbliche und das Sterbliche dachte, sollten mit einander vereinigt werden und auf einander wirken können; 2) die Seele bewege den Körper, was nur durch Berührung geschehen, folglich nur von einem Körper herkommen könne (Lucret. III, 162. ff.); ferner 3) auf die Abhängigkeit der Seele vom Körper: die Seele entsteht mit dem Körper, wächst mit ihm, und altert mit ihm: was kann sie demnach anderes als Körper sein (III, 446. ff.)? Sie richtet sich immer nach dem Zustand des Körpers; ist der Körper verwundet, so ist auch ihre Wirksamkeit gehemmt; ist er krank, so ist auch sie matt und unthätig, und gelangt zur vorigen Kraft nur durch des Körpers Heilung (III, 161. ff.). Sie wird in Folge von Beschädigungen und Unordnungen im Körper wahnsinnig, und durch übermäßigen Genuß von Wein und andern hitzigen Getränken

*) Vgl. G. F. Meier, Beweis, daß keine Materie denken könne. 2te Aufl. Halle 1751. S. 169. ff. Mellin, Encyklopäd. Wörterb. d. krit. Philos. IV, 1. 1801. S. 78. ff.

entkräftet, und ebenso mit dem Körper und durch ihn wieder geheilt (III, 418. ff.).

Dagegen konnte jedoch eingewendet werden, aus dem Gegensatz einiger Prädicate folge noch keine durchgängige Entgegensetzung und gänzliche Unverträglichkeit der Subjecte; und wenn Materie und Geist auch nur in gewisser Beziehung einartig seien, so habe das Einwirken des Geistes auf die Materie, ja selbst ihre Berührung, keine Schwierigkeit mehr; denn warum sollte das Zusammengesetzte nicht von dem Einfachen, die Fläche nicht von dem Punkt berührt werden können, sobald sich dieser gegen sie hinbewegt? Feuer und Wasser, wie sehr sie einander entgegen seien, so sei doch das Wasser nicht ohne alle Beimischung und Berührung von Feuer. Ferner, daß nicht nur die Seele, sondern auch das ihr inwohnende geistige Leben mit dem Körper entstehe, werde nicht von Allen angenommen, und wäre daher erst zu erweisen; daß die Seele mit ihm wachse, sei nur im bildlichen Sinne und nicht unbedingt wahr, sofern ihre Entwickelung, ihr Heraustreten in die Erscheinung an die Entwickelung ihrer Organe gebunden ist, und sie mit zunehmendem Alter an Kenntnissen, an Stärke der Vernunft, an Scharfsinn und Tiefsinn und an Gesinnungstüchtigkeit wachsen kann, ohne daß dies jedoch nothwendig der Fall wäre, und ohne daß daraus folgte, daß die Seelensubstanz selbst wächst, was noch niemand beobachtet habe, noch beobachten könnte. Jenes Wachsthum habe zwar zugleich mit dem des Körpers Statt, daraus folge jedoch nicht, daß es durch den Körper geschehe; und selbst wenn es zum Theil durch den Körper geschehe, so sei damit so wenig gewonnen, als durch den Beweis, daß die Vollkommenheit des Virtuosen durch die seines Instruments mit bedingt sei. Daß hingegen die Seele stets mit dem

Körper altere, sei geradezu unwahr: wie Viele haben nicht ihre volle Geisteskraft bis in's höchste Alter erhalten, und mit Abnahme der Leidenschaften und physischen Bedürfnisse eher ein Wachsthum, als eine Abnahme ihrer Denkkraft erfahren? Wenn zwei Substanzen mit und durch einander leiden, so folge daraus noch keineswegs, daß sie einartig seien, so wenig als dies bei dem Künstler und seinem Instrument der Fall sei, der durch die Verderbniß des letztern an Ausübung seiner Kunst gehindert werde. Wenn die Epicuräer als weitern Grund hiefür anführten, nur Körper haben die Fähigkeit, zu leiden und zu wirken (Lucret. IV, 418. ss.), so hatten sie dafür eben so wenig einen Beweis, als die Stoiker.

Berief der Stoiker Kleanth sich noch weiter darauf, daß wir unsern Aeltern nicht bloß dem Körper, sondern auch der Seele nach ähnlich werden, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit aber nur zwischen Körpern Statt finde, mithin die Seelen Körper seien, so läugnete schon Nemesius mit vollem Recht den Obersatz, daß Aehnlichkeit und Unähnlichkeit nur zwischen Körpern Statt habe. „Die Aehnlichkeit besteht ja (sagt Meier S. 177.) in der Uebereinstimmung der Beschaffenheiten: nun haben aber auch unkörperliche Dinge ihre Beschaffenheiten, und können demnach einander ähnlich sein." Die Stoiker würden zwar hierauf erwiedert haben: „Nur den wirklich existirenden Dingen können Beschaffenheiten zugeschrieben werden, nun ist aber alles wirklich Existirende Körper (d. h. nach ihnen, hat drei Dimensionen, Länge, Breite und Dicke, Diogen. Laërt. VII, 135.), folglich ist das Unkörperliche ein Nichts, und kann als solches keine Beschaffenheit, und somit auch keine Aehnlichkeit mit Anderem haben." Allein diesen ihren Grundsatz, daß alles Wirkliche Körper sei, haben die

Stoiker eben so wenig bewiesen. Sagten sie, man könne sich von dem Unkörperlichen, d. h. nicht-Ausgedehnten, und in so ferne Einfachen, keine Vorstellung machen, so konnte man ihnen wieder mit Meier (S. 178.) antworten:

„daß der Materialist ohne allen Beweis annimmt, ein einfaches Ding lasse sich nicht vorstellen. Ohne Zweifel ist er ein Sklave seiner Sinne und [seiner] Einbildungskraft, und weil es ihm also unmöglich ist, eine Sache zu denken, die unter keinem sinnlichen Bilde vorgestellt werden kann, so glaubt er, sie lasse sich gar nicht denken. Dieser Einwurf beweist vielmehr die Schwäche des Materialisten im Denken, als daß er von einiger Stärke sein sollte. Alle vernünftigen Leute wissen, daß man nicht eher sagen kann, ein Ding lasse sich nicht denken, bis man nicht aus Gründen erwiesen, es enthalte einen Widerspruch, und sei unmöglich. Gesetzt also auch, daß wir Menschen kein einfaches Ding denken könnten, was wir jedoch nicht zugestehen, so würde daraus nicht folgen, daß es gar nicht gedacht werden könne. Denn wer den Menschen nicht für allwissend halten will, der muß zugeben, daß unzählig viele Dinge möglich und wirklich sind, welche von uns Menschen weder gedacht werden, noch gedacht werden können", u. s. w.

Ein weiterer Grund für die Materialität der Seele wurde von den Thieren hergenommen. Schon im 16ten Jahrhundert hatte Gomez Pereira, ein spanischer Arzt, in seiner Antoniana Margarita, an welchem Werk er 30 Jahre gearbeitet, den Satz aufgestellt, daß die Thiere bloße Maschinen seien, und ihre Handlungen aus der Sympathie und Antipathie abgeleitet werden können. Unabhängig von ihm hielt auch Des Cartes die Thiere für bloße Maschinen, und suchte zu zeigen *), daß dergleichen Ma-

*) Des Cartes, De Methodo. Amstel. 1677. p. 34. ss. Vgl. Gassendi l. c. III. p. 279.

schinen möglich seien; er fand sie aber auch wahrscheinlich, weil sonst die Natur schlechter wäre, als die Kunst, welche ja Maschinen machen könne, die sich selbst bewegen. Dies wäre aber ungereimt. Endlich da die Thiere alle Organe der Sprache besitzen, so würden sie reden, ihre Rede mit Freiheit und Vernunft allen Umständen anpassen, und zeigen, daß sie wissen, was sie sagen, wenn sie eine eigentliche Seele hätten, zumahl im Allgemeinen nicht viel Verstand dazu gehöre. Antonius le Grand hob noch hervor, was auch schon Des Cartes angedeutet hatte, daß die Thiere, wenn sie Seelen hätten, den Menschen an Erkenntniß übertreffen würden, was doch ungereimt sei. Anton d'Illy d'Amórun fügte in seinem traité de l'ame et de la connoissance des bêtes, 1676., noch hinzu, Gott werde mehr verherrlicht, wenn die Thiere bloße Maschinen seien, und dies stimme auch besser zu seiner Güte, da die Thiere unschuldig seien, und doch viele Uebel auszustehen haben, die sie schmerzlicher empfinden würden, wenn sie eine Seele hätten; nun sei es aber mit der Güte Gottes unvereinbar, unschuldige Wesen zu quälen *).

Nun konnten aber die Materialisten sagen: wenn demnach die Materie vermög ihrer besondern Organisation empfindet, so kann sie auch denken, denn das Denken ist bloß ein höherer Grad des Empfindens und Wahrnehmens. Daß aber die Thiere wirklich empfinden, und sich willkührlich bewegen, das können wir, wie Condillac gegen Des Cartes bemerkte, mit demselben Rechte folgern, mit dem wir, vermöge der Analogie mit unserem eigenen Wesen, auch andern Menschen das Denken zuschreiben. Sofern

*) Vgl. G. F. Meier, Versuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Thiere. Halle 1749. S. 23 — 57.

nun aber das Empfindungs- und Denkvermögen seinen Grund nur in der Form oder Organisation der ganzen Maschine, nicht aber in den Theilen haben sollte, aus denen sie zusammengesetzt ist, so war ein Haupteinwurf gegen diesen Materialismus, daß aus empfindungslosen Theilen unmöglich etwas Empfindendes hervorgehen könne, oder, mit andern Worten, daß die Wirkung unmöglich etwas enthalten könne, was nicht schon in der Ursache lag. Darauf gestand (eben bei Gelegenheit der Thierseelen) Gassendi zwar aufrichtig, dies vollkommen zu erklären, gehe über menschliche Kräfte; doch lasse sich Einiges zur Rechtfertigung beibringen; die Natur gehe nämlich oft von einem Entgegengesetzten in's Andere über, z. B. aus nicht wohlriechenden Samen wachsen wohlriechende Blumen, aus herben süße, aus grünen gelbe Früchte. Man konnte aber mit Tiedemann (Geist der specul. Philos. VI. 1797. S. 75.) hierauf sagen: „Die letztern Fälle enthalten keinen Gegensatz, der erstere aber fordere stärkern Beweis, vornehmlich daß in einem wirklich unstreitigen Falle der Geruch nicht von außen angezogen, oder aus Entwickelung gewisser vorher gebundenen innern Bestandtheile erwachsen sei.“ Wirklich gehen ja weder alle Theile des Samens in die Frucht über, noch ist er die einzige Quelle dessen, was die Frucht enthält. Dasselbe gilt gegen Gassendi's andern Grund, wenn er sagt: „Aus Atomen, die nicht warm, noch feucht, noch süß sind, entstehen warme, feuchte, süße Dinge, was um so weniger zu verwundern sei, da es gar keinen Widerspruch enthalte, daß dem Ganzen etwas zukomme, was den Theilen ganz und gar fehlt. Silberspäne seien nicht weiß, obgleich das Silber es sei, und Späne von Ziegenhörnern nicht schwarz, ungeachtet es die ganzen Hörner seien.“ Daß aber jene warmen, feuchten und sü-

ßen Dinge aus Atomen und bloß aus ihnen entstehen, wäre erst zu erweisen, ebenso daß die von der Farbe seiner Theile verschiedene Farbe eines zusammengesetzten Ganzen ihren Grund bloß in jenen Theilen habe, aus welchen es zusammengesetzt ist. Stehen doch sowohl jenes Ganze, als seine Theile, wenn sie getrennt werden, in ganz verschiedenem Verhältnisse zu den sie umgebenden und auf sie einwirkenden Substanzen, und sind daher keineswegs als einzige Ursache der verschiedenen Sinnesempfindungen, welche wir bei'm Ganzen und bei seinen Theilen haben, zu betrachten. Daher Tiedemann (S. 75. f.) mit Recht bemerkte:

„daß der Theil einen andern Schein den Sinnen geben kann, als das Ganze, kann nicht geläugnet werden, mithin auch nicht, daß aus Theilen ein Ganzes von ganz andern Farben, Figuren, und andern sinnlichen Beschaffenheiten entstehen kann. Dagegen ist auch unläugbar, daß, wie man bei Figuren die des Ganzen in den Theilen gegründet antrifft, so auch bei andern Beschaffenheiten das Ganze keine haben kann, wozu nicht jeder Theil seinen Beitrag liefert." [Nur muß hiebei der Einwirkung der umgebenden Substanzen gehörig Rechnung getragen werden.] „Dies Princip muß Gassendi entweder abläugnen, oder zeigen, daß es bei Entstehung des Empfindenden aus völlig Empfindungslosem nicht verletzt wird. Seine aufgestellten Beispiele werfen es nicht um, bestätigen es vielmehr bei näherer Untersuchung."

Dies gilt denn auch gegen diejenigen, welche der bloßen Form oder Organisation des Ganzen etwas, nämlich Leben und Bewußtsein, zuschreiben wollten, was nicht in den Theilen und ihren Verhältnissen zu Aeußerem gegründet war; weßhalb auch schon Plato im Phädo (p. 92. s. ed. Bip. I. p. 209. s.) die Hypothese, nach welcher die Seele eine Stimmung dessen, was im Leibe unter sich ge-

spannt ist (ψυχην δε ἁρμονιαν τινα ἐκ των κατα το σωμα ἐντεταμενων ξυγκεισθαι), nicht nur für völlig grundlos (ἀνευ ἀποδειξεως) erklärte, sondern auch fragend einwandte: „Dünkt dir wohl, der Stimmung oder irgend einer andern Zusammensetzung zuzukommen, daß sie sich anders verhalten könne, als die Dinge, aus denen sie zusammengesetzt ist? Keineswegs. Also auch nicht, ... etwas anderes zu thun oder zu leiden, als jene thun oder leiden? ... Also kommt wol auch der Stimmung nicht zu, jene Dinge zu führen, aus denen sie zusammengesetzt ist, sondern vielmehr ihnen zu folgen? ... Weit gefehlt also, daß die Stimmung entgegengesetzt sich bewegen oder tönen oder sonst wie entgegengesetzt sein könnte ihren Theilen." Und doch ist, wie er nun weiter ausführt, die Seele jener Führer, welcher frei den mit dem Körper zusammenhängenden Trieben folgen, oder auch sich ihnen widersetzen, und einen ihnen entgegengesetzten Weg einschlagen kann, und in Folge dessen des Lasters und der Tugend fähig ist. Wäre daher die Seele bloß jene Stimmung des Körpers, so wäre weder Tugend noch Laster, noch überhaupt Freiheit möglich.

In ähnlicher Weise bestritt denn auch Aristoteles (de anima, I, 4.) unter Berufung auf die schon bekannten Gründe die Meinung, daß die Seele eine bloße Harmonie oder Zusammenstimmung entgegengesetzter Theile des Körpers sei; sie könne weder eine Mischung noch ein Aggregat sein, wie denn auch einer bloßen Zusammenstimmung kein Bewegen zukommen könne (το κινειν οὐκ ἐστιν ἁρμονιας), das doch von Allen vorzüglich der Seele zugeschrieben werde. Die Mischungen im Körper seien sehr verschieden, eine andere sei im Fleisch, eine andere in den Knochen; es müssen also, wenn die Seele weiter nichts

wäre, eben so viele Seelen im Körper sein, als Arten der Mischung, u. s. w. Gleichwol bekannten sich *) zwei unmittelbare Schüler des Aristoteles, Aristoxenus und Dicäarchus, zu dieser Art von Materialismus; ihre Gründe sind uns jedoch nicht aufbehalten.

In neueren Zeiten trat Jul. Offroy de la Mettrie in ihre Fußstapfen. Schon in seiner Schrift: Histoire naturelle de l'ame, 1745., welche auf Befehl des französischen Parlaments durch den Scharfrichter verbrannt wurde, verglich er die Seele der Glocke einer Uhr, welche ohne das Anschlagen des Hammers mittelst der Lebensgeister wie abgetrennt vom übrigen Körper sei, und an dessen Bewegungen keinerlei Antheil nehme **). Sie hat ihren Sitz

*) Cicero, Tusc. quaest. I, 10. Aristoxenus, musicus, idemque philosophus, ipsius corporis intentionem quandam, velut in cantu, et fidibus, quae harmonia dicitur: sic ex corporis totius natura, et figura, varios motus cieri, tanquam in cantu sonos. ... Dicaearchus autem ... Pherecratem quendam ... disserentem inducit, nihil esse omnino animum, et hoc esse nomen totum inane, frustraque animalia, et animanteis appellari: neque in homine inesse animum, vel animam, nec in bestia: vimque omnem eam, qua vel agamus quid, vel sentiamus, in omnibus corporibus vivis aequabiliter esse fusam, nec separabilem a corpore esse, quippe quae nulla sit, nec sit quidquam, nisi corpus unum, et simplex, ita figuratum, ut temperatione naturae vigeat, et sentiat. Vgl. I, 18. 22. 31. Sextus Emp. adv. Math. VI, 1. Plutarch. de placitis philos. IV, 2.

**) Ch. IX. in f. Oeuvres philos. t. I. Berl. 1775. p. 88. Ils comparent l'ame au timbre d'une montre, parce qu'en effet l'ame est en quelque sorte dans le corps, ce qu'est le timbre dans la montre. Tout le corps de

im Gehirn; denn in dieſes pflanzen ſich die Sinnesempfindungen fort, von welchen alle Lebensäußerungen abhängen, und wenn es bedeutend verletzt iſt, ſo findet auch keine Empfindung und Wahrnehmung mehr Statt. Da ſich aber verſchiedene Anfänge der Nerven im Gehirn unterſcheiden laſſen, der Sitz der Seele alſo einige Ausdehnung hat, ſo muß ſie ſelbſt auch ausgedehnt, folglich materiell ſein: wie könnte ſie auch ſonſt den Körper bewegen, oder von ihm bewegt werden? Es kann nicht geläugnet werden, daß ihr ſtets Thätigkeit und Empfindung zukommt, und dieſe Eigenſchaften eine Subſtanz als ihren Träger vorausſetzen; daß aber dieſe nichts anderes ſei, als die Organiſation der Markſubſtanz des Gehirns in ihren Anfängen, darauf weiſen eine Menge Erfahrungen hin. Seine Gründe enthalten nichts weſentlich Neues, lehnen ſich vielmehr ausdrück-

---

cette machine, les ressorts, les roues ne sont que des instruments, qui par leurs mouvements, concourent tous ensemble à la régularité de l'action du marteau sur le timbre, qui attend, pour ainsi dire, cette action, et ne fait que la recevoir: car lorsque le marteau ne frappe pas le timbre, il est comme isolé de tout le corps de la montre, et ne participe en rien à tous ses mouvements. Telle est l'ame pendant un sommeil profond. Privée de toutes sensations, sans nulle connoissance de tout ce qui se passe au dehors et au dedans du corps qu'elle habite, elle semble attendre le réveil, pour recevoir en quelque sorte le coup de marteau donné par les esprits sur son timbre. Ce n'est en effet que pendant la veille qu'elle est affectée par diverses sensations, qui lui font connoître la nature des impressions que les corps externes communiquent aux organes.

lich an die der Epicuräer an *). Wie aber die Materie denken und empfinden könne, wußte auch er nicht zu er=

*) l. c. p. 85. s. Beaucoup d'expériences nous ont fait connoître que c'est effectivement dans le cerveau, que l'ame est affectée des sensations propres à l'animal: car lorsque cette partie est considérablement blessée, l'animal n'a plus ni sentiment, ni discernement, ni connoissance. ... P. 89. On doit voir que toutes les connoissances, même celles qui sont les plus habituelles, ou les plus familières à l'ame, ne résident en elle, qu'au moment même qu'elle en est affectée. L'habituel de ces connoissances ne consiste que dans les modifications permanentes du mouvement des esprits, qui les présentent, ou plutôt qui les lui procurent très-fréquemment. D'où il suit que c'est dans la fréquente répétition des mêmes mouvements que consistent la mémoire, l'imagination, les inclinations, les passions, et toutes les autres facultés qui mettent de l'ordre dans les idées, qui les maintiennent et rendent les sensations plus ou moins fortes et étendues: et delà viennent encore la pénétration, la conception, la justesse et la liaison des connoissances; et cela, selon le degré d'excellence, ou la perfection des organes des différents animaux. Ch. X. §. 7. p. 104. Chaque nerf prend son origine de l'endroit, ou finit la dernière artériole de la substance corticale du cerveau; cette origine est donc, ou commence visiblement le filament médullaire, qui part de ce fin tuyau qu'on en voit naître et sortir sans microscope. Tel est réellement le lieu d'où la plûpart des nerfs semblent tirer leur origine, où ils se réunissent, et où l'être sensitif paroît réfugié. ... Voilà donc le sensorium bien établi dans la moëlle, et cela jusqu'à l'origine même arterielle de cette substance médullaire. D'où il suit encore une

klären, sondern erinnerte, wie seine Vorgänger, jedoch ironisch, an die Gottlosigkeit, die Allmacht des Schöpfers,

---

fois que le siége de l'ame a plus d'étendue qu'on ne s'imagine. ... §. 8. Si le siége de l'ame a une certaine étendue, si elle sent en divers lieux du cerveau, ou ce qui revient au même, si elle y a véritablement différents sièges, il faut nécessairement qu'elle ne soit pas elle-même inétendue, comme le prétend Descartes; car dans son système, l'ame ne pourroit agir sur le corps, et il seroit aussi impossible d'expliquer l'union et l'action réciproque des deux substances, que cela est facile à ceux qui pensent qu'il n'est pas possible de concevoir aucun être sans étendue. En effet, le corps et l'ame sont deux natures entièrement opposées, selon Descartes; le corps n'est capable que de mouvement, l'ame que de connoissance; donc il est impossible que l'ame agisse sur le corps, ni le corps sur l'ame. Que le corps se meuve, l'ame qui n'est point sujette aux mouvements, n'en ressentira aucune atteinte. Que l'ame pense, le corps n'en ressentira rien, puisqu'il n'obéit qu'au mouvement. N'est-ce pas dire avec Lucrèce, que l'ame, n'étant pas matérielle, ne peut agir sur le corps, ou qu'elle l'est effectivement, puisque elle le touche et le remue de tant de façons? Ce qui ne peut convenir qu'à un corps (Tangere nec tangi, nisi corpus, nulla potest res). ... A cause de l'intimité de sa liaison, qui est telle qu'on croiroit que les deux substances individuellement attachées et jointes ensemble, elles ne sont qu'un seul tout. ... Quoique l'ame agisse sur le corps et se détermine sans doute par une activité qui lui est propre, cependant je ne sais si elle est jamais active, avant que d'avoir été passive; car il semble que l'ame pour agir, ait besoin de recevoir les impressions des esprits mo-

der doch mit Einem Wort das Licht erſchaffen habe, zu beſchränken, und dann an die offenbare Abhängigkeit des empfindenden und denkenden Princips von dem Körper, welche ſich beſonders bei Krankheiten des Gehirns herausſtelle, die deſſen Zuſammenhang mit den Sinnesorganen aufheben *). Er berief ſich überdies auf den geringen Un-

---

difiés par les facultés corporelles. C'est ce qui a peut-être fait dire à plusieurs, que l'ame dépend tellement du tempérament et de la disposition des organes, qu' elle se perfectionne et s'embellit avec eux. §. 9. p. 108. s. Mon ame montre constamment, non la pensée qui lui est accidentelle, quoiqu'en disent les Cartésiens, mais de l'activité et de la sensibilité. ... Or, dit-on, toutes propriétés supposent un sujet qui en soit la base, qui existe par lui-même, et auquel appartiennent de droit ces mêmes propriétés ...; mais le sujet de ces propriétés, pourquoi voulez-vous que je l'imagine d'une nature absolument distincte du corps, tandis que je vois clairement que c'est l'organisation même de la moëlle aux premiers commencements de sa naissance (c'est-à-dire à la fin du cortex), qui exerce si librement dans l'état sain toutes ces propriétés? Car c'est une foule d'observations et d'expériences certaines, qui me prouvent ce que j'avance, au lieu que ceux qui disent le contraire peuvent nous étaler beaucoup de métaphysique, sans nous donner une seule idée.

*) l. c. p. 109. s. Mais seroient-ce donc des fibres médullaires qui formeroient l'ame? Et comment concevoir que la matière puisse sentir et penser? J'avoue que je ne le conçois pas; mais, outre qu'il est impie de borner la toute-puissance du Créateur, en soutenant qu'il n'a pu faire penser la matière, lui qui d'un mot a fait la lumière, doit-je dépouiller un être des

terſchied zwiſchen den geſcheiteren Thieren und den auf einer niedern Bildungsſtufe ſtehenden Menſchen, wobei er auch die Geſchichte der Verwilderten benützte, und dann in ſeinem 1748 zu Leiden herausgegebenen Werke: l'Hom-

---

propriétés qui frappent mes sens, parce que l'essence de cet être m'est inconnue? Je ne vois que matière dans le cerveau; qu'étendue, comme on l'a prouvé, dans sa partie sensitive: vivant, sain, bien organisé, ce viscère contient à l'origine des nerfs un principe actif répandu dans la substance médullaire; je vois ce principe qui sent et pense, se déranger, s'endormir, s'éteindre avec le corps. Que dis-je! l'ame dort la première, son feu s'éteint à mesure que les fibres dont elle paroît faite, s'affaiblissent et tombent les unes avec les autres. Si tout s'explique par ce que l'anatomie et la physiologie me découvrent dans la moëlle, qu'ai-je besoin de forger un être idéal? Si je confonds l'ame avec les organes corporels, c'est donc que tous les phénomènes m'y déterminent, et que d'ailleurs Dieu n'a donné à mon ame aucune idée d'elle-même, mais seulement assez de discernement et de bonne foi pour se reconnoître dans quelque miroir que ce soit, et ne pas rougir d'être née dans la fange. Ch. XIV. p. 177. Aussi avons-nous souvent fait observer que toutes les opérations de l'ame sont totalement arrêtées lorsque son sentiment est suspendu, comme dans toutes les maladies du cerveau, qui bouchent et détruisent toutes les communications d'idées entre ce viscère et les organes sensitifs; de sorte que plus on examine toutes les facultés intellectuelles en elles-mêmes, plus on demeure fermement convaincu qu'elles sont toutes renfermées dans la faculté de sentir, dont elles dépendent si essentiellement, que sans elle, l'ame ne feroit jamais aucune de ses fonctions.

me machine, das von der dortigen Obrigkeit ebenfalls zum Feuer verurtheilt wurde, die Behauptung aufstellte, der Mensch sei eben so sehr Maschine, als das Thier, und habe vor diesem nur sein größeres und besser organisirtes Gehirn *), und in Folge dessen eine größere Gelehrigkeit und im glücklichen Fall eine bessere Erziehung (p. 41. ss.)

*) L'homme machine. A Leyde, de l'Imp. d'Elie Luzac, fils. 1748. 12. p. 22. ss. 40. vgl. p. 70. s. Puisque toutes les facultés de l'Ame dépendent tellement de la propre Organisation du Cerveau et de tout le Corps, qu'elles ne sont visiblement que cette Organisation même; voilà une Machine bien éclairée! car enfin quand l'Homme seul auroit reçu en partage la Loi Naturelle, en seroit-il moins une Machine? Des Roues, quelques ressorts de plus que dans les Animaux les plus parfaits, le cerveau proportionellement plus proche du coeur, et recevant aussi plus de sang, la même raison donnée; que sais-je enfin? des causes inconnues produiroient toujours cette conscience délicate, si facile à blesser, ces remords qui ne sont pas plus étrangers à la matière, que la pensée, et en un mot toute la différence qu'on suppose ici. L'organisation suffiroit-elle donc à tout? oui, encore une fois; puisque la pensée se développe visiblement avec les organes, pourquoi la matière dont ils sont faits, ne seroit-elle pas aussi susceptible de remords, quand une fois elle a acquis avec le tems la faculté de sentir. L'ame n'est donc qu'un vain terme dont on n'a point d'Idée, et dont un bon Esprit ne doit se servir que pour nommer la partie qui pense en nous. Posé le moindre principe de mouvement, les corps animés auront tout ce qu'il leur faut pour se mouvoir, sentir, penser, se repentir, et se conduire en un mot dans le physique, et dans le moral qui en dépend.

voraus, während er in anderer Beziehung, namentlich wegen Mangels an natürlichem Instinct, unter dem Thiere stehe (p. 31. 47.), dem man selbst die Kenntniß des Naturgesetzes nicht absprechen könne (p. 50. ss.), daß wir nämlich Andern nicht thun sollen, was wir nicht wollen, daß Andere uns thun (p. 60.), welches Gesetz nur eine Art von Furcht sei, und wie alle andern Gefühle und Gedanken der Einbildungskraft angehöre, folglich weder Erziehung, noch Offenbarung, noch Gesetzgeber voraussetze (p. 60. s.). Aus der vergleichenden Anatomie und Physiologie ergaben sich ihm folgende Resultate: Je wilder die Thiere sind, desto kleiner ist ihr Gehirn. Mit ihrer Gelehrigkeit scheint dasselbe sich zu vergrößern. Je mehr sich Geist zeigt, desto weniger Instinct. Einige Thiere lernen sprechen und singen, andere vermögen es nicht, obgleich sie sonst mehr Verstand zeigen: sie müssen einen Fehler in den Sprachorganen haben, der aber durch die Kunst gewiß zu verbessern ist. Ein Ammann (so hieß der 1724 zu Leyden verstorbene berühmte Taubstummenlehrer aus Schaffhausen) würde einem Affen leichter die Sprachfähigkeit geben, als einem Stummen. Der Uebergang vom Menschen zum Thier ist nicht so groß, als er scheint; denn was war der Mensch vor Erfindung der Sprache? Ein Thier seiner Art, mit weniger Instinct und einer Physiognomie, die etwas mehr Unterscheidungsvermögen ankündigte. Nichts ist so einfach, als der Mechanismus unserer Erziehung. Alles kömmt auf Töne und Wörter an, welche vom Munde des Einen zum Ohre des Andern und von da in das Gehirn übergehen. Dieses empfängt zu gleicher Zeit durch die Augen die Gestalten der Körper, wovon die Wörter die willkührlichen Zeichen sind. So wie eine Saite der Violine oder des Claviers erzittert und einen Ton von sich giebt,

so werden die Saiten des Gehirns durch die Berührung der Schallstrahlen gereizt, die Worte, die sie anschlugen, zu wiederholen. Wenn das gut gebildete Auge die Abbilder der Dinge empfangen hat, so muß das Gehirn seiner Construction gemäß die Bilder und ihre Verschiedenheiten sehen, und die Seele die Beziehungen der Zeichen, wenn sie dem Gehirn eingeprägt sind, untersuchen. Die wirkliche oder scheinbare Aehnlichkeit der Figuren ist die Grundlage aller Wahrheiten, und der ganze Vorrath eines Polyhistors ist nichts anderes, als ein Haufen von Wörtern und Figuren im Gehirn. Diese bilden in demselben die Spuren, durch welche wir die Gegenstände unterscheiden und in das Gedächtniß zurückrufen. Die durch sie bezeichneten Worte und Figuren sind in dem Gehör so mit einander verbunden, daß man selten eine Sache ohne ihr Wort oder ihr Zeichen sich einbildet. Das Urtheil, das Raisonnement, das Gedächtniß sind nicht etwa getrennte Theile der Seele, sondern Modificationen des Markgewebes, auf welches die auf die Netzhaut gemahlten Objecte wie aus einer Zauberlaterne fallen. Ist es daher nicht ein grober Widerspruch, wenn die Immaterialisten das Einfache dennoch durch mehrere Vermögen theilen?" (p. 23 — 38.)

Allein was war mit all diesem Apparat, so weit er nicht, wie dies allerdings großen Theils der Fall ist, auf willkührlichen Behauptungen und Erschleichungen des Princips, sondern auf wirklichen Erfahrungen und allgemeinen Denk- und Erkenntnißgesetzen beruhte, — wirklich bewiesen? Nichts weiter, als, wie schon in demselben Jahre 1748 Elie Luzac *) zeigte, die Abhängigkeit der Seele als

*) L'homme plus que machine. Londres. [Leyde.] 1748. p. 33. s. A mesure que l'Instrument est bon, le Musi-

des denkenden und wollenden Princips von ihrem Instrument für dieſe Welt der Erſcheinungen, keineswegs aber ihre Abhängigkeit an ſich, noch ihre Einerleiheit mit dieſem Inſtrument. Wenn wirklich die Perfectibilität des Thieres und jener geringe Unterſchied deſſelben vom Menſchen, ſo wie des Empfindens vom Denken, bewieſen wäre, wie dies nicht der Fall iſt (vgl. oben S. 43. 474. ff.), ſo würde daraus noch keineswegs folgen, daß das Thier bloße Maſchine iſt, oder daß die Materie auch nur empfinden, geſchweige denken könne; wie denn auch La Mettrie ſelbſt *) in ſeiner ironiſchen Weiſe gegen Des Cartes zeigte, daß die Thiere mehr als bloße Maſchinen ſind.

---

cien charme par son art: il en est de même de l'Ame. A mesure que le Corps est sain, l'Ame se trouve mieux en état de mettre ses facultés en usage: mais comme d'ailleurs le Musicien n'a du rapport à son instrument, qu'autant qu'il s'en peut servir, l'ame tout de même n'a du rapport à l'organisation du corps, qu'autant qu'elle en peut faire usage. ... Quoique la constitution du corps influe sur les exercices de l'ame, il n'en est pas moins vrai pour cela, qu'elle seule ne rend pas l'ame propre à ses différentes dispositions. ... Quoi de plus ridicule que de la declarer, sur des observations physiques, la source des facultés sensitives. De là que les facultés de l'ame se font avec plus de justesse dans un corps sain, que dans un autre qui ne l'est pas, en est-on plus en droit de faire dépendre ces facultés de la constitution du corps, que d'attribuer la delicatesse des tons à un instrument de musique, qui en donneroit de faux, s'il n'étoit accordé?

*) In ſ. Werke: „Les animaux plus que machines" (Oeuvres philos. de Mr. de la Mettrie. T. II. Berlin 1775. p. 25 — 82.)

Ebenso wenn er in seinem Werke: L'homme plante bewiesen hatte, daß der Mensch etwas den Pflanzen Analoges hat, so folgte daraus noch nicht, daß die Erscheinungen des Pflanzenlebens sich bloß aus der Materie erklären lassen. Selbst von den Erscheinungen des Zweckmäßigen, so wie den organischen Anfängen bei den Metallen und Steinen, auf die er in dem zuerst genannten Werke (Oeuvres ph. II. p. 80. s.) anspielt, ist noch keineswegs bewiesen, daß sie ihren zulänglichen Grund bloß in der Materie haben, und keiner Einwirkung immaterieller Kräfte bedürfen, welche ihrerseits dem Ausgedehnten gegenüber als einfach, d. h. als unausgedehnt und unabhängig von den Gesetzen der Materie, gedacht werden können, ohne deshalb in jeder Beziehung einfach und unterschiedslos zu sein. Wenn La Mettrie eine der Materie inwohnende Kraft der Bewegung und Empfindung damit beweisen wollte, daß abgerissene Theile belebter Körper sich noch einige Zeit lang fortbewegen und noch einen Rest von Empfindung zu haben scheinen, so läßt sich dies recht gut aus einer Verschiedenheit der lebendigen Kräfte und daraus erklären, daß diese ihren Sitz nicht nothwendig bloß im Gehirn haben, sondern hier etwa bloß in ihren Ausgangspunkten sind, und daher auch in den von der Verbindung mit dem Gehirn losgerissenen Theilen nicht sogleich verschwinden müssen. Dies alles gilt nun auch gegen das Système de la nature, das gewöhnlich dem Baron Holbach oder seinem Hauslehrer La Grange zugeschrieben wird *).

*) Système de la nature. Ou des Loix du Monde Physique et du Monde Moral. Par M. Mirabaud. P. I. Londres 1770. Ch. VII. p. 92. „Un tel être est une chimère, un être de raison." ... P. 100. s. „Ceux qui

Auch ihm ist Geist oder Seele als immaterielles unausgedehntes Wesen ein leeres Wort; oder was wir Seele nennen, ist das Gehirn, als der Mittelpunkt des Nervensystems, von welchem alle Nervenbewegungen ausgehen und in das sie sich endigen; und der Mensch gleicht einer empfindlichen Harfe, die von selbst Töne giebt, und sich dann fragt, woher diese kommen; sie sieht nicht, das sie als empfindendes Wesen sich selbst rührt und gerührt und tönend gemacht wird durch alles, was sie berührt; wogegen

---

ont distingué l'ame du corps, ne semblent avoir fait que distinguer son cerveau de lui-même. En effet le cerveau est le centre commun où viennent aboutir et se confondre tous les nerfs répandus dans toutes les parties du corps humain: c'est à l'aide de cet organe intérieur que se font toutes les opérations que l'on attribue à l'ame; ce sont des impressions, des changemens, des mouvemens communiqués aux nerfs qui modifient le cerveau; en conséquence il réagit, et met en jeu les organes du corps, ou bien il agit sur lui-même, et devient capable de produire au dedans de sa propre enceinte une grande variété de mouvemens, que l'on a désignés sous le nom de facultés intellectuelles. D'où l'on voit que c'est de ce cerveau que quelques penseurs ont voulu faire une substance spirituelle. ... Ce qui met de l'obscurité dans cette question c'est que l'homme ne peut se voir lui-même; en effet il faudroit pour cela qu'il fut à la fois en lui et hors de lui. Il peut être comparé à une harpe sensible qui rend des sons d'elle-même et qui se demande qu'est ce qui les lui fait rendre; elle ne voit pas qu'en sa qualité d'être sensible elle se pince elle-même et qu'elle est pincée et rendue sonore par tout ce qui la touche."

man sogleich einwandte, „eine Materie, die sich selber rühre, sei unstreitig eine bewundernswerthe Erfindung; denn als solche bewege sie sich ja selbst, und habe nicht nöthig, von dem sie Umgebenden gerührt zu werden, oder Anstoß von andern Körpern zu empfangen; sie habe in sich selbst eine isolirte und unabhängige Kraft zu wirken, durch welche die unendliche Kette der Mittheilung der Bewegung zerrissen werde. Dies sei daher nicht bloß ein Wunder oder Geheimniß, sondern ein förmlicher Widerspruch mit den eigenen Grundsätzen des Verfassers" *). Er hatte nämlich auf das Bestimmteste behauptet **), daß kein Kör-

*) Bergier, Prüfung des Materialismus oder Widerlegung der Schrift: System der Natur. I. Thl. A. d. Franzöſ. Bamb. u. Würzburg 1788. S. 178.

**) l. c. p. 15. s. Les mouvemens, soit visibles soit cachés, sont appellés mouvemens acquis quand ils sont imprimés à un corps par une cause étrangère ou par une force existante hors de lui, que nos sens nous font appercevoir. ... Nous appellons spontanés les mouvemens excités dans un Corps qui renferme en lui-même la cause des changemens que nous voyons s'opérer en lui; alors nous disons que ce corps agit et se meut par sa propre énergie. De cette espèce sont les mouvemens de l'homme qui marche, qui parle, qui pense, et cependant, si nous regardons la chose de plus près, nous serons convaincus, qu'à parler strictement, il n'y a point de mouvemens spontanés dans les différens corps de la nature, vû qu'ils agissent continuellement les uns sur les autres; et que tous leurs changemens sont dûs à des causes soit visibles soit cachés qui les remuent. La volonté de l'homme est remuée ou déterminée secrètement par des causes extérieures qui produisent un changement en lui;

per ſich ſelbſt bewegen könne, ſondern jede Bewegung ihm von außen komme; daher es denn auch, genau betrachtet, keinen freien Willen gebe, ſondern derſelbe immer durch äußere Urſachen, welche eine Veränderung in ihm hervorbringen, determinirt werde; denn daß aus Nichts nichts wird, und jede Wirkung ihre Urſache hat, iſt eine von ihm ausdrücklich zugegebene Wahrheit *). Wenn aber ſo immer ein Körper von einem andern bewegt wird, und dieſer wieder, und ſo fort, ſo dringt ſich die Frage auf: Woher denn der erſte Anſtoß zur Bewegung? Darauf war keine Antwort, als: ſie hat immer exiſtirt **), d. h.

---

nous croyons qu'elle se meut d'elle-même, parce que nous ne voyons ni la cause qui la détermine, ni la façon dont elle agit, ni l'organe qu'elle met en action." Vgl. Lucretius II, 82. ss.

*) l. c. ch. II. p. 26. „Tous ceux qui renonceront au préjugé sentiront la force du principe que rien ne se fait de rien." Ch. IV. p. 50. „Toute cause produit un effet; il ne peut y avoir d'effet sans cause ...; il faut donc en conclure que tous les mouvemens ou toutes les façons d'agir des êtres étant dus à quelques causes, et ces causes ne pouvant agir et se mouvoir que d'après leur façon d'être ou leurs propriétés essentielles, il faut en conclure, dis-je, que tous les phénomènes sont nécessaires, et que chaque être de la nature dans des circonstances et d'après des propriétés données ne peut agir autrement qu'il ne fait.

**) l. c. ch. II. p. 27. Lorsqu'on demandera d'où est venu la matière? Nous dirons qu'elle a toujours existé. Si l'on demande d'où est venu le mouvement dans la matière? Nous répondrons que par la même raison elle a dû se mouvoir de toute Eternité, vû que le mouvement est une suite nécessaire de son existence,

mit andern Worten: die Anfänge der Bewegung gehen in's Endlose fort, was nichts anderes ist, als sie hat keinen Anfang; womit die Behauptung sich selbst wieder zerstört; denn wenn jede Bewegung ihren Anfang hat, so ist es vollkommen widersprechend, der ganzen Reihe einen Anfang abzusprechen. Wir hätten, da er die Bewegungen für Wirkungen erklärt, eine Reihe von Wirkungen ohne Ursache, und es hätte so im Grunde nichts eine eigentliche Ursache, ganz im Widerspruch mit seinem eigenen Grundsatze. Dieser psychologische Materialismus muß also in den allgemeinen Materialismus übergehen, eben damit aber in's Absurde fallen. Es muß somit nothwendig einen ersten Anstoß der Bewegung geben, und dieser kann, eben weil keine Materie sich selber bewegt, nicht wieder von der Materie ausgehen.

Aber soll nicht schon das Zusammensein verschiedenartiger Körper von aller Ewigkeit her den Grund ihrer Bewegung in sich enthalten? Ja enthalten nicht die Eigenschaften, welche jedem Körper als solchem inhäriren, eine Ursache der Bewegung des einen durch den andern?

---

de son essence et de ses propriétés, telles que de son étendue, sa pesanteur, son impénétrabilité, sa figure etc. En vertu de ces propriétés essentielles, constitutives, inhérentes à toute matière et sans lesquelles il est impossible de s'en former une idée, les différentes matières dont l'univers est composé, ont dû de toute éternité peser les unes sur les autres, graviter vers un centre, se heurter, se rencontrer, être attirées et repoussées, se combiner et se séparer, en un mot agir et se mouvoir de différentes manières, suivant l'essence et l'énergie propre à chaque genre de matières et à chacunes de leurs combinaisons.

Wenn z. B. jeder Körper ausgedehnt ist und einen Raum erfüllt, und in Folge dessen undurchdringlich, und in Folge der Undurchdringlichkeit schwer ist, so muß er doch fallen, und leichtere Körper bewegen und zum Weichen bringen, oder von noch schwereren und ihm unähnlichen zurückgestoßen, somit von seiner bisherigen Bewegung abgebracht, oder, falls er in einem Verwandtschaftsverhältnisse zu ihnen steht, mit ihnen vereinigt werden *). Allein wenn es widersprechend ist, die Bewegung als anfangslos zu setzen, so ist es eben so widersprechend, die bewegenden Körper sich als anfangslos zu denken, weil diese Ursachen wären, und jede Ursache stets ihre Wirkung hat (p. 50. „toute cause produit un effet"), beide somit unzertrennlich sind. War also die Materie von Ewigkeit, so war auch die Bewegung von Ewigkeit; und kann, wie gezeigt, diese Bewegung nicht anfangslos oder von Ewigkeit sein, so können auch die sie bewegenden Körper nicht anfangslos oder von Ewigkeit sein, und nichts Materielles kann demnach als bewegende Kraft gedacht werden. Allein beweist dieser Grund nicht zu viel, gilt er nicht auch von jeder andern bewegenden Kraft? War eine immaterielle

*) l. c. p. 27. L'existence suppose des propriétés dans la chose qui existe; dès qu'elle a des propriétés, ses façons d'agir doivent nécessairement découler de sa façon d'être. Dès qu'un corps a de la pesanteur il doit tomber; dès qu'il tombe il doit frapper les corps qu'il rencontre dans sa chûte; dès qu'il est dense et solide, il doit en raison de sa propre densité communiquer du mouvement aux corps qu'il va heurter; dès qu'il a de l'analogie et de l'affinité avec eux, il doit s'y unir; dès qu'il n'a point d'analogie, il doit être repoussé, etc.

Subſtanz von Ewigkeit die bewegende Kraft, wie konnte dieſe je ohne Bewegung ſein? Sie konnte es, wenn ſie nicht eine blinde Urſache, ſondern ein freier Urheber war; wenigſtens konnte die Erſcheinung der Bewegung einen Anfang haben, und die bewegende Kraft wenigſtens dem Begriff nach ihr vorausgehn.

Sofern aber dieſe freie bewegende Kraft exiſtirt, hat ſie auch ein beharrliches Weſen, und kann demnach nur dieſem Weſen gemäß bewegen. Kommt ihm nun dieſes Weſen von Ewigkeit zu, ſo hatte es in ihm auch immer einen Beweggrund der Thätigkeit, und war wirklich immer thätig, und es fragt ſich nun, warum hat es ſich erſt jetzt und nicht früher zum Bewegen beſtimmt? Allein ſofern eine anfangsloſe Zeit eben ſo wenig als wirklich gedacht werden kann, als eine anfangsloſe Bewegung geſetzt werden kann, weil in beiden Fällen das Endliche als nicht endlich, ſomit ein innerer Widerſpruch, d. h. etwas Undenkbares, gedacht würde: ſo kann das anfangsloſe freie Weſen auch nicht in die Zeit geſetzt, alſo kein Vorher und Nachher bei ihm unterſchieden werden; ſeine Ewigkeit iſt demnach keine Ewigkeit der Zeit, ſondern vielmehr Erhabenheit über der Zeit. Eben daher iſt auch ſein Wirken an ſich außer der Zeit, wenn ſchon die Erſcheinung der Wirkungen in die Zeit fällt, ja mit ihr die Zeit ſelbſt beginnt.

Sowohl die Materie, als die Bewegung, haben alſo nothwendig einen Anfang, und können, weil aus Nichts nichts wird, ihren Urſprung nur in einem freien, außerzeitlichen Weſen haben, das aus demſelben Grund auch nicht im Raume ſein kann, ſondern über ihm erhaben ſein muß, weil es ſonſt ausgedehnt, ſomit Materie wäre, und nicht Grund der Materie ſein könnte. Als über Raum

und Zeit erhaben, ist es unendlich. Die Annahme eines freien unendlichen Wesens also, das den Grund alles Endlichen enthält, ist eine Denknothwendigkeit, welche allein alle Schwierigkeiten und Widersprüche beseitigt.

Wäre aber so die Kette der absoluten Nothwendigkeit durchbrochen, sofern wenigstens Ein freies Wesen, nämlich das unendliche, anerkannt werden muß, so folgt daraus noch keineswegs, daß es auch endliche freie Wesen giebt, die somit von den trägen oder sich nicht selbst bewegenden Körpern zu unterscheiden wären; denn diese vermeintlich freien Wesen wirken nach Beweggründen, welche mit Empfindungen und durch diese mit äußern Ursachen zusammenhängen, und auch das von der Natur unabhängige Wesen, aus dessen Freiheit der erste Stoß der Bewegung abgeleitet werden soll, wirkt nach Beweggründen, die in seinem eigenen unwandelbaren Wesen gegründet sind, somit im Grunde doch nicht frei, sondern mit innerer Nothwendigkeit. Somit ist alles derselben Nothwendigkeit unterworfen, und wenn wir frei zu handeln glauben, so ist immer ein stärkster Beweggrund für uns da, der uns so oder so zu handeln bestimmt, mögen wir uns nun seiner bewußt sein oder nicht; und der Unterschied ist nur, daß jenes vorausgesetzte unendliche Wesen wirklich wenigstens aus der innern Nothwendigkeit seines Wesens handelt, bei uns aber eine solche schlechthin innere Nothwendigkeit sich nicht nachweisen läßt, vielmehr alle unsere Beweggründe auf Vorstellungen, diese aber auf Empfindungen und mittelst derselben auf Eindrücken der Außendinge ruhen *). Allein das Sich selber sehen oder das Selbstbewußtsein kann weder aus solchen

*) Vgl. Syst. de la Nat. Ch. XI. p. 187. ss.

äußern Ursachen, noch aus einer bloßen Rückwirkung auf sie abgeleitet werden, sondern setzt nothwendig einen Act der Unabhängigkeit von ihnen, und somit einer Freiheit voraus, welche keiner bloßen Maschine zukommen kann (vgl. oben S. 478. f.). Diese selbstbewußte Reflexion findet aber jeder Mensch thatsächlich in sich, und eben damit auch das Bewußtsein und die Evidenz seiner Freiheit; und es wäre vollkommen absurd, eine solche Freiheit irgend einer Maschine zuschreiben zu wollen. Man stelle sich, sagt daher Euler *), eine Marionette vor, die durch Räder und Springfedern so künstlich eingerichtet ist, daß sie sich meiner Tasche nähert, und mir die Uhr herauszieht, ohne daß ich es merke. Da diese Kraftäußerung eine nothwendige Folge der Einrichtung der Maschine ist, so könnte sie nicht als ein Diebstahl betrachtet werden, und ich würde mich lächerlich machen, wenn ich mich darüber erzürnen, und die Maschine hängen lassen wollte. Alle Welt würde sagen, daß die Marionette unschuldig, oder vielmehr, daß sie einer tadelnswerthen Handlung gar nicht fähig wäre; und der Maschine würde es auch ganz gleichgültig sein, ob sie gehängt oder auf einen Thron gesetzt würde. ... Ein Bauer könnte, wenn er die Marionette sähe, sich wohl einbilden, daß sie ein Dieb, wie andere Diebe, sei, und eben so frei handle: er würde sich darin irren, aber unmöglich kann er sich über seine eigene Freiheit irren; sobald er sich für frei hält, ist er auch wirklich frei." [Eben weil er alsdann seiner selbst sich bewußt ist, und dieses Selbstbewußtsein nothwendig Frei-

*) Lettres à une princesse d'Allemagne sur divers sujets de physique et de philosophie. Tome II. à Mietau et Leipsic 1770. L. 86. p. 26. ss.

heit vorausſetzt.] Es könnte auch geſchehen, daß derſelbe Bauer, nachdem ihm ſein Irrthum benommen worden, nachher einen geſchickten Knaben für eine Maſchine ohne alle Empfindung und Freiheit anſähe, wodurch er in den entgegengeſetzten Irrthum verfallen würde, aber in Abſicht ſeiner ſelbſt wird er ſich niemahls täuſchen. Es wäre demnach lächerlich, zu ſagen, eine Uhr könnte möglicher Weiſe ſich einbilden, daß ihr Zeiger ſich frei herumdrehe, und könnte glauben, daß er jetzt auf Neun zeige, weil es ihr ſo gefalle, und daß er auch auf eine andere Zahl zeigen könnte, wenn ſie es für gut fände; worin die Uhr ſicherlich ſich täuſchen würde. Aber die Vorausſetzung iſt ſchon in ſich ſelbſt völlig abſurd. Man müßte der Uhr zuerſt Bewußtſein und Einbildungskraft zuſchreiben, und damit in ihr einen Geiſt oder eine Seele vorausſetzen, welche nothwendig die Freiheit in ſich ſchließt, und dann würde man ſie doch als eine bloße, aller Freiheit beraubte Maſchine betrachten, was ein offenbarer Widerſpruch wäre."

Euler fand daher, ſo wie in jeder uns bekannten Eigenſchaft der Materie, z. B. der Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, ſo beſonders auch in ihrer Trägheit, vermöge der ſie ohne äußere Urſache ihren Zuſtand, ſei er nun Ruhe oder eine beſtimmte Bewegung, nicht verändern kann, während dieſes Vermögen, ſeinen Zuſtand fortwährend ſelbſt zu verändern, dem Geiſte als Denkkraft nicht abgeſprochen werden könne, einen bündigen, weil auf dem Satz des Nichtwiderſpruchs beruhenden Beweis gegen den Materialismus *).

---

*) Enodatio quaestionis: utrum materiae facultas cogitandi tribui possit nec ne? ex principiis mechanicis petita. S. L. Euleri opuscula varii argumenti. Berol. 1746.

Wenn nun dagegen, daß der Mensch das Vermögen habe, seinen Zustand von selbst, unabhängig von äußern

---

4. p. 281. ss. „Intelligo vim inertiae a Keplero primum detectam, tum vero a Newtono ita explicatam, ut totius mechanicae principia ex ea derivaverit. Cum enim nos tam ratio quam experientia doceat, omne corpus quod quiescit, perpetuo in quiete permanere debere, nisi extrinsecus ad motum sollicitetur, necesse est ut in quovis corpore ratio hujus perseverantiae contineatur. Simili autem modo novimus, omne corpus, quod semel in motu fuerit constitutum, eundem motum ita conservare, ut eadem cum celeritate in directum perpetuo sit progressurum, nisi ab impedimentis externis perturbetur. In utroque igitur casu cernimus vim conservatricem status, qua omnia corpora sunt praedita in eodem statu sive quietis sive motus uniformis in directum perseverandi: haecque vis inertiae appellatur. Idea autem corporis hanc vim inertiae tam necessario involvit, ut extensum, quod inertia careret, neutiquam pro corpore haberi possit; in quo omnes Philosophi praecipue hoc tempore ita inter sa conveniunt, ut nullum prorsus dubium superesse possit. Maxime autem hoc principium in Mechanica confirmatur ac demonstratur, ubi omnes motus leges ex hoc solo fonte derivantur, omniumque mutationum, quae in mundo eveniunt, causa indidem redditur." ... Pag. 285. „Etsi autem vis inertiae omnes alias vires prorsus excludit, tamen pro praesenti negotio plus non assumam, quam in eodem ente duas vires sibi e diametro oppositas inesse non posse: ideoque cum omne corpus vi in statu sui perseverandi sit praeditum, in nullo corpore vim contrariam, hoc est vim statum suum continuo mutandi admitti posse. Quodsi vero facultatem cogitandi vel levissima attentione contemplemur, mox

Einflüssen, zu verändern, von Seiten des Système de la nature eingewendet wurde, er müßte alsdann entweder

---

deprehendemus eam sine vi statum suum mutandi nullo modo subsistere posse. Quod etiamsi clarissime evinci posset, tamen superfluum foret huic negotio diutius immorari, cum ab aliis jam sit solidissime demonstratum, neque etiam ab iis, qui facultatem cogitandi materiae infundi posse arbitrantur, in dubium vocari soleat. Cum igitur facultas cogitandi cum vi statum suum mutandi arctissime sit connexa, hujusmodi autem vis in nullo corpore sine contradictione concipi queat, hinc apertissime sequitur, nullum corpus facultate cogitandi imbui posse. Hinc ergo porro concluditur, quoniam id, quod in nobis cogitare sentimus, anima appellatur, animam non solum non esse materialem, sed etiam esse substantiam a corpore toto coelo diversam: propterea quod praedita sit vi directe contraria illis viribus, quae in corporibus inesse possint. Quo igitur totum hoc argumentum, quo corpori facultas cogitandi negatur, atque immaterialitas animae demonstratur, brevius contraham; id sequenti ratiocinio includam.

Nullum corpus vim habere potest inertiae contrariam.

Atqui facultas cogitandi est vis inertiae contraria,

Ergo nullum corpus facultatem cogitandi habere potest.

Major propositio hujus syllogismi est planissima, nititur enim principio contradictionis, quo eadem qualitas eidem subjecto simul inesse atque non inesse posse negatur. Et qui hanc propositionem negare vellet, is statuere deberet, vim inertiae in corporibus simul inesse atque non inesse, quod nemo nisi mente captus negare ausit. Minor autem propositio aeque est certa: atque firmissimis argumentis corroborari posset, nisi

stärker sein, als die ganze Natur, oder außerhalb derselben stehen *), so hat das Letztere um so weniger Schwierigkeit, wenn er die Kraft hat, seinem eigenen Naturtrieb, der eigennütziger Art ist, widerstehen, und eine uneigennützige Richtung einschlagen zu können; was allerdings nicht nur übernatürliche Kräfte oder Einflüsse, sondern auch ein ihnen entsprechendes Organ voraussetzt, das von dem des Naturtriebs nicht nur verschieden, sondern sogar ihm entgegengesetzt ist.

Um diesem Schluß zu entgehen, konnte der Materialist entweder mit dem Système de la Nature und mit Helvetius das Vorhandensein eines uneigennützigen Interesses ganz und gar läugnen, und sagen **), jeder Mensch suche stets bloß sein eigenes Glück, nur daß der eine mehr das seiner Natur nach vergängliche, der andere mehr ein un-

---

ab omnibus sponte concederetur. Quemadmodum ergo conclusio in dubium vocari possit, neutiquam perspicio: quin potius ejus veritas aeque rigorose evicta videtur, atque ullius propositionis pure geometricae."

*) Ch. XI. p. 189. Partie subordonnée d'un grand tout, l'homme est forçé d'en éprouver les influences. Pour être libre il faudroit qu'il fût tout seul plus fort que la nature entière, ou il faudroit qu'il fut hors de cette nature, qui toujours en action elle-même, oblige tous les êtres qu'elle embrasse, d'agir et de concourir à son action générale, ou ... de conserver sa vie agissante par les actions ou les mouvemens que tous les êtres produisent en raison de leurs énergies particulières soumises à des loix fixes, éternelles, immuables.

**) Système de la nat. Ch. XI. p. 190. Helvetius, de l'homme, sect. IV. ch. 4. t. I. ed. Londres. [Amsterd.] 1773. p. 288. S. mein Religionssystem, I, 1. p. 22. s.

vergängliches im Auge habe; oder er konnte, weil doch die Existenz uneigennütziger Charaktere, z. B. eines Sokrates, sich nicht ganz läugnen läßt, einwenden, auch die uneigennützigen Triebfedern, wenn sie wirklich da wären, seien ihnen von außen gekommen, und haben nur eine größere Stärke erlangt, als bei Andern die eigennützigen, und so wirke stets der stärkere Antrieb; denn sollte der Mensch frei handeln können, so müßte er entweder ohne Beweggründe wollen oder wählen können, oder er müßte verhindern können, daß die Beweggründe auf seinen Willen wirken. Da aber die Handlung immer eine Wirkung des einmahl bestimmten Willens ist, und der Wille nur durch den Beweggrund bestimmt werden kann, der nicht in unserer Gewalt ist, so folge, daß Keiner je Herr über seine Willensbestimmungen ist, und daß wir also niemahls frei handeln *).

---

*) Syst. de la nat. Ch. XI. p. 207. s. L'homme ... peut être comparé à un corps pesant, qui se trouve arrêté dans sa chûte par un obstacle quelconque; écartez cet obstacle, et le corps poursuivra son mouvement ou continuera de tomber. ... Socrate, homme vertueux et soumis aux loix, même injustes, de sa patrie, ne veut pas se sauver de sa prison dont la porte lui est ouverte, mais en celà il n'agit point librement; les chaînes invisibles de l'opinion, de la décence, du respect pour les loix, lors même qu'elles sont iniques, la crainte de ternir sa gloire, le retiennent dans sa prison et sont des motifs assez forts sur cet enthousiaste de la vertu pour lui faire attendre la mort avec tranquillité; il n'est point en son pouvoir de se sauver, parce qu'il ne peut se résoudre à se démentir un instant dans les principes auxquels son esprit

Allein abgesehen davon, daß die Materie als solche nicht einmahl eines Naturtriebs fähig sein, und ihre Trägheit nur ganz uneigentlich eine Kraft genannt werden kann, wie könnte denn, wenn der eigennützige Trieb wirklich Naturtrieb ist, ein ihm entgegengesetzter in demselben Organ auch nur aufkommen, geschweige denn einige Stärke erlangen? (Vgl. oben S. 498. 513.) Das Système de la nature erklärt *) dergleichen aus Schwingungen der Ge-

---

s'est accoutumé. Vgl. p. 192. L'on me dira que ... l'eau que je desire est empoisonnée, malgré ma soif je ne laisserai pas de m'en abstenir, ... mais ... si la soif est bien ardente, sans avoir égard au danger, un imprudent pourra risquer de boire cette eau. ... Cependant dans l'un et l'autre cas, soit que l'on boive de cette eau soit qu'on n'en boive pas, ces deux actions seront également nécessaires, elles seront des effets du motif qui se trouvera le plus puissant et qui agira le plus fortement sur la volonté. Pag. 198. Pour que l'homme pût agir librement, il faudroit qu'il pût vouloir ou choisir sans motifs ou qu'il put empêcher les motifs d'agir sur sa volonté. L'action étant toujours un effet de la volonté une fois determinée, et la volonté ne pouvant être determinée que par le motif qui n'est point en notre pouvoir, il s'ensuit que nous ne sommes jamais les maîtres des determinations de notre volonté propre, et que par conséquent jamais nous n'agissons librement.

*) Ch. XI. p. 194. Lorsque l'ame est frappée par deux motifs qui agissent alternativement sur elle ou qui la modifient successivement, elle délibère; le cerveau est dans une espèce d'equilibre accompagné d'oscillations perpétuelles tantôt vers un objet et tantôt vers un autre jusqu'à ce que l'objet, qui l'entraîne le plus forte-

hirnfibern; allein man konnte mit Recht einwenden, daß hier gar kein Verhältniß der Wirkung zu ihrer Ursache sei. Wären, wie hier vorausgesetzt wird, die Beweggründe Körper, oder Modificationen derselben in Folge erlittenen Stoßes, so könnte auch die Bewegung, die sie mittheilen, nicht anderer Art sein. Sie ist aber wirklich ganz anderer Art. Folglich ist eine physische Erklärung hier völlig unstatthaft. Welches physische Verhältniß haben z. B. die durch eine warnende oder abmahnende Stimme in der Luft hervorgebrachten und durch das Ohr dem Gehirn mitgetheilten Schwingungen zu der durch sie veranlaßten Handlung *)?

---

ment, le tire de cette suspension qui constitue l'indécision de notre volonté.

*) Vgl. Reflexions philosophiques sur le Système de la nature, par M. Holland. 2. Ed. I. 1773. p. 178. s. „Si l'action du motif, la résolution et l'exécution de la volonté n'étoient qu'une suite de causes et d'effets physiques, s'ils étoient effectivement dans une dépendance matérielle, il faudroit que les effets fussent méchaniquement proportionnés à leurs causes. Chacun sait qu'un corps ne communique jamais à une autre, plus de mouvement qu'il n'en a reçu lui-même. Si donc le cerveau, en conséquence des ébranlemens que les motifs produisent sur lui, met en jeu les membres du corps, il faudra que leurs mouvemens suivent exactement la proportion de ces ébranlemens. Cependant, que je dise à un homme, sans élever la voix: sauvez-vous, on en veut à votre vie, il n'y a manifestement aucune proportion entre l'action de mes lèvres et celle de ses jambes. Le son de ma voix n'a que foiblement agité l'air, et remué ses fibres; mais quoique son cerveau s'en soit très-peu ressenti, les

So konnte denn auch die neuere Zeit keine bessere Erklärung finden. Es war vergebens, das Leben durch Elektricität oder andere Imponderabilien zu erklären. Die Elektricität setzt, wie Burdach *) sagt, „schon Differenz und Mannichfaltigkeit der Gebilde voraus, die ein Erzeugniß des Lebens ist; sie giebt die Einzelnheit der Actionen, und es muß eine andere Kraft hinzutreten, um diese zur Einheit der Functionen und des Gesammtlebens zu verknüpfen; wenn nach dem Erlöschen des letztern noch partielles Leben im Leichnam sich erhält, so zeigt dieser noch elektrische Erscheinungen; sind die Nerven und Muskeln todt, so bringt das Elektrisiren derselben keine Bewegungen mehr hervor, und keine elektrische Ladung vermag den Leichnam wieder zu beleben. Die Elektricität ist demnach nicht Lebensprincip, sondern eine Form, in welcher dieses sich äußert; eine Form der Wirksamkeit, die der Organismus mit dem Unorganischen gemein hat, die er jedoch eigenthümlich modificirt."

Dasselbe gilt, wie Burdach (§. 991. 992. 994—1004.) zeigt, von den andern der Materie nicht inhärirenden, sondern adhärirenden Kräften, welche ohne Zunahme oder Abnahme des Gewichts erscheinen und wieder verschwinden, und daher Imponderabilien heißen, als: von dem Magnetismus, von der Wärme und dem Licht. „Um das Leben zu erklären, mußte der Materialismus das Leben stets vor-

---

jambes de cet homme n'en reçoivent pas moins un mouvement extraordinaire. Cet exemple renverse les principes du pur méchanisme, et montre assez l'absurdité d'un enchaînement physique entre les sensations et les actes de la volonté." Vgl. Bergier a. a. O. S. 283. ff.

*) Burdach, die Physiologie, Bd. 6. 1840. §. 994. S. 535.

aussetzen; denn die Organisation und die Mischungsverhältnisse, von welchen er die Lebensthätigkeiten ableitet, sind selbst erst durch Lebensthätigkeit erzeugt" (§. 990.). Ueberhaupt ist eine Erklärung des Zweckmäßigen aus blinden Naturkräften oder aus dem Zufall nichts anderes, als die von dem Système de la Nature selbst (s. oben S. 527.) so sehr perhorrescirte Ableitung des Etwas aus dem Nichts. Kein Wunder daher, daß sogar der zum Empirismus sich bekennende Fischer *) bekennen mußte:

„Gegen die Materialität der Seele entscheidet die Unerklärlichkeit schon der thierischen Functionen. Denn Sinneneindrücke sind noch lange keine Wahrnehmung, körperliche Zustände noch lange keine Empfindung, sondern es fehlt gerade noch das Wesentlichste, das Bewußtsein, um sie zu vernehmen; eine positive Eigenschaft der Seele, welche das Système de la Nature kannte, aber an das Gehirn verschenkte. Der Anstoß und seine Fortpflanzung sind bei Weitem noch keine willkührliche Gliederbewegung; denn es fehlt gerade noch die Hauptsache, der Wille. Noch entschiedener aber spricht gegen die Materialität der Seele die absolute Unerklärlichkeit der geistigen Verrichtungen: des Denkens, der Gefühle, der freien Willensacte. Was haben Wasserstoff, Sauerstoff, Kohle und Stickstoff mit dem Bewußtsein und der Freiheit und deren reichen, geistigen Gestaltung gemein? Dem Materialistiker müßte endlich bei dem Verlust eines Körpergliedes eine Portion Seelenmaterie, oder ein Glied des Accordes verloren gehen; während sich die Seele in solchen Fällen ganz unversehrt benimmt."

Doch was sollen wir sagen? Nahm doch das Système de la Nature selbst die p. 201. und anderwärts aufgestellte Behauptung, daß das Gehirn sich rein passiv verhalte

*) Lehrbuch der Psychologie ... von Dr. Friedr. Fischer, ordentl. Prof. der Philos. an der Univers. Basel. 1838. §. 61. S. 15. f.

(qu'il est purement passif dans les impressions qu'il reçoit), und, gleich andern Körpern, bloß den Geſetzen der von außen empfangenen Bewegung unterworfen ſei, wieder zurück, wenn es *) auf einmahl die ganz entgegengeſetzte Erklärung giebt:

„Wenn wir ſagen, der Menſch ſei nicht frei, ſo wollen wir ihn keineswegs einem Körper vergleichen, der bloß durch eine antreibende Urſache bewegt wird; er verſchließt in ſich ſelbſt Urſachen, die ſeinem Weſen inhäriren; er wird durch ein inneres Organ bewegt, das ſeine eigenen Geſetze hat, und in Folge der Ideen, Wahrnehmungen und Empfindungen, die es von den äußern Gegenſtänden empfängt, nothwendig beſtimmt wird.“

Beide Sätze können unmöglich zuſammen beſtehen. Steht das innere Organ unter denſelben Geſetzen, welchen jeder andere Körper unterworfen iſt, ſo hat es keine ſeinem Weſen inhärirende Urſachen in ſich, durch welche es ſich von dieſen weſentlich unterſcheidet; man müßte denn ſagen, dieſe Urſachen ſeien mit der Zweckmäßigkeit der beſondern Organiſation gegeben, in welchem Fall aber dieſe Zweckmäßigkeit wieder eine zweckſetzende Urſache, die wir in der Materie nicht finden, vorausſetzte. Hat aber der Menſch Urſachen in ſich, die ſeinem Weſen inhäriren, und wird er durch ein inneres Organ bewegt, das ſeine eigenen Geſetze

*) Pag. 208. Quand nous disons que l'homme n'est point libre, nous ne prétendons point le comparer à un corps simplement mû par une cause impulsive; il renferme en lui-même des causes inhérentes à son être, il est mû par un organe intérieur qui a ses loix propres et qui est déterminé nécessairement en conséquence des idées, des perceptions, des sensations qu'il reçoit des objets extérieurs.

hat, so kann man nicht sagen, daß er bloß durch von außen kommende Bewegungen bestimmt werde, und in Folge dessen unfrei sei; und daß unabhängig von ihm stets stärkere Antriebe da seien, denen er nothwendig folgen müsse, ist eben, wie so vieles Andere in diesem vermeintlichen System, bloße Behauptung, die durch nichts erwiesen wird; eine Behauptung, die unserem innersten Bewußtsein, namentlich dem Schuldbewußtsein, und, wie gesagt, schon der Thatsache des Selbstbewußtseins und des Denkens geradezu widerspricht. Beruft sich das Système außerdem noch darauf, daß wir nicht alle Eigenschaften der Materie kennen, und macht es namentlich hier (p. 209.) geltend, daß uns der Mechanismus des Gehirns unbekannt sei, so kann doch die Unwissenheit unmöglich einen Erklärungsgrund abgeben, und stimmt gar schlecht zusammen mit den so zuversichtlich ausgesprochenen Behauptungen des Système. Erinnert es daran, daß man künftig noch Eigenschaften der Materie entdecken dürfte, aus welchen die Lebenserscheinungen und das Denken erklärt werden können, so ist ja genug, daß, wie gezeigt worden, diese Erscheinungen mit jeder uns schon bekannten Eigenschaft des Materiellen in geradem Widerspruche stehen.

Daß wir das Leben in uns selber haben, daß es unserem innern Organ nicht bloß, gleich den Imponderabilien, adhärire, sondern inhärire, folgt freilich daraus noch keineswegs; es ist aber genug, daß wir so organisirt sind, daß wir den von außen kommenden Bewegungen und Antrieben widerstehen können.

Kommen daher die seinem Naturtrieb entgegengesetzten Beweggründe dem Menschen auch wirklich von außen zu, durch Erziehung und so weiter, und wird der Mensch nur durch Erziehung ein Mensch, so folgt daraus noch keines-

wegs weder deren physischer Ursprung und physische Wirkungsweise, noch die Unfreiheit des Menschen; vielmehr kann man eben darin den übernatürlichen Ursprung der Freiheit finden; denn es dringt sich hier wieder sogleich die Frage auf, wie denn die ersten Menschen haben Menschen werden können; eine Frage, die, wie schon bemerkt, auch Fichte nicht anders zu beantworten wußte, als durch Voraussetzung eines übernatürlichen Erziehers. Lassen wir ihn seine Beweisführung, die mit der oben S. 43. f. 169—186. gegebenen im Wesentlichen übereinstimmt, selbst vorbringen. Er sagt *):

S. 1. §. 1. ... „Ein endliches Wesen kann sich selbst nicht setzen, ohne sich eine freie Wirksamkeit zuzuschreiben.“ ...

S. 10. §. 2. „Durch dieses Setzen seines Vermögens zur freien Wirksamkeit setzt und bestimmt das Vernunftwesen eine Sinnenwelt außer sich.“ ...

S. 19. ff. §. 3. II. ... „Das endliche Vernunftwesen kann eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt sich selbst nicht zuschreiben, ohne sie auch Andern zuzuschreiben, mithin auch andere endliche Vernunftwesen außer sich anzunehmen. ... Alles Begreifen ist durch ein Setzen der Wirksamkeit des Vernunftwesens; und alle Wirksamkeit des Vernunftwesens ist durch ein vorhergegangenes Begreifen desselben bedingt. Also ist jeder mögliche Moment des Bewußtseins durch einen vorhergegangenen Moment desselben bedingt, und das Bewußtsein wird in der Erklärung seiner Möglichkeit schon als wirklich vorausgesetzt. Es läßt sich nur durch einen Zirkel erklären; es läßt sich sonach überhaupt nicht erklären, und erscheint als unmöglich. ... Wir finden keinen möglichen Punkt, in welchem wir den Faden des Selbstbewußtseins, durch den alles Bewußtsein erst möglich wird, anknüpfen könnten, und unsere Aufgabe ist sonach nicht gelöst.“ ... S. 21. „Der Grund der Unmöglichkeit, das Selbstbewußtsein zu erklären, ohne es

*) Fichte, Joh. Gottlieb, Grundlage des Naturrechts. 1796.

immer, als schon vorhanden, vorauszusetzen, lag darin, daß, um seine Wirksamkeit setzen zu können, das Subject des Selbstbewußtseins schon vorher ein Object, bloß als solches, gesetzt haben mußte: und wir sonach immer aus dem Momente, in welchem wir den Faden anknüpfen wollten, zu einem vorherigen getrieben wurden, wo er schon angeknüpft sein mußte. Dieser Grund muß gehoben werden. Er ist aber nur so zu heben, daß angenommen werde, die Wirksamkeit des Subjects sei mit dem Object in einem und eben demselben Momente synthetisch vereinigt; die Wirksamkeit des Subjects sei selbst das wahrgenommene und begriffene Object, das Object sei kein anderes, als diese Wirksamkeit des Subjects, und so seien beide dasselbe. Nur von einer solchen Synthesis würden wir nicht weiter zu einer vorhergehenden getrieben; sie allein enthielte alles, was das Selbstbewußtsein bedingt, in sich, und gäbe einen Punkt, an welchen der Faden desselben sich anknüpfen ließe. Nur unter dieser Bedingung ist das Selbstbewußtsein möglich. So gewiß daher Selbstbewußtsein Statt finden soll, so gewiß müssen wir das Aufgestellte annehmen. Der strenge synthetische Beweis ist sonach vollendet; denn das Beschriebene ist erhärtet, als absolute Bedingung des Selbstbewußtseins. ... Es scheint, daß die vorgenommene Synthesis ... uns einen vollkommenen Widerspruch anmuthet. Das durch sie Aufgestellte soll sein ein Object; aber es ist der Charakter des Objects, daß die freie Thätigkeit des Subjects bei seiner Auffassung gesetzt werde, als gehemmt. Dieses Object aber soll sein eine Wirksamkeit des Subjects; aber es ist der Charakter einer solchen Wirksamkeit, daß die Thätigkeit des Subjects völlig frei sei, und sich selbst bestimme. Hier soll beides vereinigt sein; beide Charaktere sollen erhalten werden, und keiner verloren gehen. Wie mag dies möglich sein?

Beide sind vollkommen vereinigt, wenn wir uns denken ein Bestimmtsein des Subjects zur Selbstbestimmung, eine Aufforderung an dasselbe, sich zu einer Wirksamkeit zu entschließen.

In wiefern das Geforderte ein Object ist, muß es in der

Empfindung gegeben werden, und zwar in der äußern, — nicht in der innern; denn alle innere Empfindung entsteht lediglich durch Reproduction einer äußern, die erstere setzt demnach die letztere voraus, und es würde sonach bei dieser Annahme abermahls das Selbstbewußtsein, dessen Möglichkeit erklärt werden soll, als vorhanden vorausgesetzt. — Aber dasselbe wird nicht anders begriffen, und kann nicht anders begriffen werden, denn als eine bloße Aufforderung des Subjects zum Handeln. So gewiß daher das Subject dasselbe begreift, so gewiß hat es den Begriff von seiner eigenen Freiheit und Selbstthätigkeit, und zwar als einer von außen gegebenen. Er bekommt den Begriff seiner freien Wirksamkeit nicht als etwas, das im gegenwärtigen Moment ist, denn das wäre ein wahrer Widerspruch; sondern als etwas, das im künftigen sein soll." ...

S. 27. „Die Aufforderung ist die Materie des Wirkens, und eine freie Wirksamkeit des Vernunftwesens, an welche sie ergeht, sein Endzweck. Das letztere soll durch die Aufforderung keineswegs bestimmt, necessitirt werden, wie es im Begriffe der Causalität das Bewirkte durch die Ursache wird, zu handeln; sondern es soll nur zu Folge derselben sich selbst dazu bestimmen. Aber soll es dies, so muß es die Aufforderung erst verstehen, und begreifen, und es ist auf eine vorhergehende Erkenntniß desselben gerechnet. Die gesetzte Ursache der Aufforderung außer dem Subjecte muß demnach wenigstens die Möglichkeit voraussetzen, daß das letztere verstehen und begreifen könne, außerdem hat seine Aufforderung gar keinen Zweck. Die Zweckmäßigkeit desselben ist durch den Verstand und das Freisein des Wesens, an welche sie ergeht, bedingt. Diese Ursache muß daher nothwendig den Begriff von Vernunft und Freiheit haben; also selbst ein der Begriffe fähiges Wesen, eine Intelligenz, und, da eben erwiesener Maßen dies nicht möglich ist, ohne Freiheit, auch ein freies, also überhaupt ein vernünftiges Wesen sein, und als solches gesetzt werden. ... Man hat mit Recht die Frage erhoben: Welche Wirkungen sind nur durch eine vernünftige Ursache zu erklären? Die Antwort:

Solche, denen nothwendig ein Begriff von ihnen selbst vorhergehen muß, ist wahr, aber nicht hinreichend, denn es bleibt immer die höhere, ein wenig schwierigere, Frage zu beantworten: Welches sind denn nun solche, von denen geurtheilt werden muß, daß sie nur nach einem vorher entworfenen Begriffe möglich waren?" ...

S. 29. „Es ist kein Zweifel: eine vernünftige Ursache, so gewiß sie dies ist, entwirft sich den Begriff vom Producte, das durch ihre Thätigkeit realisirt werden soll, und nach welchem es sich im Handeln richtet und gleichsam auf denselben unabläßig hinsieht. Dieser Begriff heißt der Begriff vom Zwecke.

Nun aber kann ein vernünftiges Wesen gar keinen Begriff seiner Wirksamkeit fassen, ohne daß es eine Erkenntniß von dem Objecte dieser Wirksamkeit habe. Denn es kann sich nicht zu einer Thätigkeit ... bestimmen, es habe denn diese Thätigkeit gesetzt, als gehemmt; aber das, was es setzt, wenn es eine Thätigkeit setzt, als gehemmt, ist ein Object außer ihm. Darum kann ... der Natur ... nicht das Vermögen zugestanden werden, einen Zweckbegriff zu fassen (und eben darum müßte ihr Intelligenz und Freiheit abgesprochen werden), weil nichts außer ihr ist, worauf sie wirken könnte. Alles, worauf gewirkt werden kann, ist selbst Natur.

Ein sicheres Kriterium der Wirkung eines vernünftigen Wesens wäre demnach dieses, daß die Wirkung sich nur unter Bedingung einer Erkenntniß des Objects derselben als möglich denken ließe. Nun aber ist nichts, was sich nicht durch bloße Naturkraft, sondern lediglich durch Erkenntniß, als möglich denken läßt, als die Erkenntniß selbst. Wenn sonach ein Object, und hier, auch der Zweck einer Wirkung nur der sein könnte, eine Erkenntniß hervorzubringen, dann wäre nothwendig eine vernünftige Ursache der Wirkung anzunehmen." ...

S. 31. „Der beschriebene Fall tritt nun hier ein. Die Ursache der Einwirkung auf uns hat gar keinen Zweck, wenn sie nicht zuvörderst den hat, daß wir sie als solche erkennen sollen; es muß daher ein vernünftiges Wesen als die Ursache angenommen werden." ...

„Der Mensch (so alle endliche Wesen überhaupt) wird nur unter Menschen ein Mensch; und da er nichts anderes sein kann, und gar nicht sein würde, wenn er dies nicht wäre — sollen überhaupt Menschen sein, so müssen mehrere sein.“ ...

S. 32. „Die Aufforderung zur freien Selbstthätigkeit ist das, was man Erziehung nennt. Alle Individuen müssen zu Menschen erzogen werden, außerdem würden sie nicht Menschen. Es dringt sich hiebei Jedem die Frage auf: wenn es nothwendig werden sollte, einen Ursprung des ganzen Menschengeschlechts, und also ein erstes Menschenpaar anzunehmen, — und es ist dies auf einem gewissen Reflexionspunkte allerdings nothwendig; — wer erzog denn das erste Menschenpaar? Erzogen wußten sie werden; denn der geführte Beweis ist allgemein. Ein Mensch konnte sie nicht erziehen, da sie die ersten Menschen sein sollten. Also ist es nothwendig, daß sie ein anderes vernünftiges Wesen erzogen, das kein Mensch war, — es versteht sich, bestimmt nur so weit, bis sie sich selbst unter einander erziehen konnten. Ein Geist nahm sich ihrer an, ganz so, wie es eine alte ehrwürdige Urkunde vorstellt, welche überhaupt die tiefsinnigste erhabenste Weisheit enthält, und Resultate aufstellt, zu denen alle Philosophie am Ende doch wieder zurück muß.“

Ebenso zeigte auch Schelling *), „daß der erste Ursprung der ... Erkenntniß und Cultur allein aus dem Unterricht höherer Naturen begreiflich ist,“ und sagt anderwärts **) im Wesentlichen sehr wahr:

„Die Erfahrung spricht zu laut aus, daß der Mensch, wie er jetzt erscheint, der Bildung und Gewöhnung durch schon Ge-

*) Vorlesungen üb. die Methode des academischen Studiums. Von F. W. J. Schelling. Tübingen 1803. S. 167. ff.

**) Philosophie und Religion, von Schelling. 1804. S. 65. ff.

bildete bedarf, um zur Vernunft zu erwachen, und daß Mangel der Erziehung zur Vernunft in ihm auch bloß thierische Anlagen und Instincte sich entwickeln läßt: als daß der Gedanke als möglich erschiene: das gegenwärtige Menschengeschlecht habe sich von selbst aus der Thierheit und dem Instinct zur Vernunft und zur Freiheit emporgehoben. Nicht minder würden auch die dem Zufall überlassenen Anfänge der Bildung sogleich nach so verschiedenen Richtungen sich getrennt haben, daß dadurch jene Identität der Bildung, die man in dem Verhältnisse findet, in welchem man sich der Urwelt und der wahrscheinlichen Geburtsstätte der Menschheit annähert, völlig unbegreiflich würde. Die gesammte Geschichte weist auf einen gemeinschaftlichen Ursprung aller Künste, Wissenschaften, Religionen und gesetzlichen Einrichtungen hin: und gleichwol zeigt die äußerste dämmernde Grenze der bekannten Geschichte schon eine von früherer Höhe herabgesunkene Cultur, schon entstellte Reste vormahliger Wissenschaft, Symbole, deren Bedeutung längst verloren scheint. Nach diesen Prämissen bleibt nichts anderes übrig, als anzunehmen, daß die gegenwärtige Menschengattung die Erziehung höherer Naturen genossen, so daß dieses Geschlecht, in dem bloß die Möglichkeit der Vernunft, aber nicht die Wirklichkeit wohnt, sofern es nicht dazu gebildet wird, alle seine Cultur und seine Wissenschaft nur durch Ueberlieferung und durch Lehre eines früheren Geschlechtes besitzt, von dem es die tiefere Potenz oder das Residuum ist, und welches, der Vernunft unmittelbar durch sich selbst theilhaftig, nachdem es den göttlichen Samen der Ideen, der Künste und Wissenschaften auf der Erde ausgestreut, von ihr verschwunden ist."

Allein mit einem solchen früheren Geschlecht wäre die Frage nur weiter hinausgerückt; denn es könnte, als endliches, der Vernunft keineswegs unmittelbar durch sich selbst theilhaftig sein, weil, wie Fichte oben (S. 548.) sehr richtig bemerkte, der geführte Beweis ganz allgemein ist, und demnach kein endliches Vernunftwesen ohne jene erziehende

Aufforderung eines schon entwickelten Vernunftwesens hätte zum Selbstbewußtsein und zur Freiheit erwachen können. Damit fällt denn auch der von den Abstufungen der Ideenwelt hergenommene Beweis Schelling's völlig zu Boden; denn jede höhere Stufe endlicher Vernunftwesen stand unter denselben Bedingungen, und bei jeder müßte wieder nach einer sie erziehenden höheren gefragt werden, und so fort in's Endlose. Dieses schon entwickelte Vernunftwesen mußte daher nothwendig anfangslos und unendlich sein (vgl. oben S. 530. f.), und konnte eben vermöge dieser Unendlichkeit weder selbst einer Entwickelung bedurft, noch andere unendliche Wesen neben sich gehabt haben; denn jede Entwickelung fällt in die Zeit, und ruft dieselben Schwierigkeiten, denselben Zirkel wieder hervor, dem wir eben erst durch ein über alle Zeitbedingungen erhabenes und unendliches Wesen entgangen sind, und nur so entgehen konnten. Dieses aber kann eben vermöge seiner Unendlichkeit nur Eines sein, weil eine unter Mehrere vertheilte Unendlichkeit sich selbst widerspricht, indem sie eben damit jedes zum beschränkten und endlichen macht.

Allein wie konnten neben diesem Unendlichen auch nur endliche Weltwesen entstehen und bestehen? Ist nicht das Unendliche alles, und wird es nicht durch jede Entstehung endlicher Wesen verendlicht und beschränkt, und hört eben damit auf, alles zu sein? — Das Letztere nur dann, wenn diese endlichen Wesen als Seiende ihm gegenüber entstehen, d. h. ihr Sein und Leben in sich selber haben, was aber schon in sich selbst widersprechend ist; denn hatten sie ihren Grund einmahl in dem Unendlichen, so sind sie nach ihrem Sein und Leben auch fortwährend von ihm abhängig, und weder Sein, noch Bewegung und Leben können einem endlichen Wesen inhäriren oder aner-

schaffen werden; sie sind unveräußerlich in dem Einen Unendlichen und Unbedingten. Aus dieser seiner Unendlichkeit folgt nothwendig, daß weder jenes Schelling'sche Geistergeschlecht, noch irgend ein anderes endliches Wesen der „Vernunft" oder überhaupt nur des Lebens und der Bewegung „unmittelbar durch sich selbst theilhaftig" sein konnte; denn damit würden wir das Endliche zum Unendlichen, das Bedingte zum Unbedingten machen, und in den eben erst beseitigten Materialismus zurücksinken. Wirklich hat es ja auch nicht an psychologischen Materialisten gefehlt, welche zwar eine Schöpfung und ursprüngliche Einwirkung des Schöpfers auf das Geschaffene annahmen, ja deren Nothwendigkeit erkannten, dagegen aber seinen fortwährenden Einfluß läugneten, indem sie lebendige Kräfte in dem Geschaffenen als ihm inhärirend annahmen, welche jenen überflüssig machen, ja geradezu abschneiden sollten. Allein diesem Materialismus hat Schelling selbst sein Recht angethan, wenn er *) erklärte:

„Zu bewundern ist, wie bei dem beständigen Rühmen, das die Aufklärung von dem Kampf gegen Aberglauben u. s. w. macht, noch niemand gezeigt hat, daß der tiefste Aberglaube ihr wahrer Charakter ist; denn welche größere Superstition kann es wohl geben, als zu glauben, daß die Dinge, welche in der Physik z. B. oder Chemie für Ursachen ausgegeben werden, diese Wirkungen hervorbringen, welches ein wahrer Fetischismus ist, oder überhaupt durch Einschiebung von Mittelgliedern, die bedingt sind, das Wesen und das Handeln der Natur begreifen zu können. ... Denn wie kann eine Reihe von Kenntnissen ein Wissen sein, welche in keinem Punkt etwas Unbedingtes hat; das einzelne Glied in

*) Neue Zeitschrift für speculative Physik. I, 1. 1802. S. 7. Vgl. meine Geschichte u. Kritik des Skeptic. S. 404.

der Kette hat einen Werth, aber es hat ihn durch ein anderes, welches wieder durch ein anderes, u. s. f. in's Unendliche; der Werth jedes Einzelnen ist also bedingt durch eine unendliche Reihe, welche selbst ein Unding ist, und nie wirklich sein wird, und jedes Einzelne bedeutet nur darum etwas, weil man sicher ist, daß man nie nöthig haben werde, den Werth des Ganzen zu realisiren, oder bis zum Letzten kommen könne, wo sich dann die ganze vermeinte Wissenschaft in ein völliges Nichts auflösen würde."

Allein dies alles gilt nicht bloß von der leblosen Natur, sondern auch von den belebten Wesen, und selbst den endlichen Vernunftwesen; denn auch sie sind ja ein Bedingtes, dem das Eine Leben also nicht inhäriren, sondern nur adhäriren kann, wie die sogenannten Imponderabilien den wägbaren Stoffen. Jene einmahl vollbrachte und dann sich selbst überlassene Schöpfung widerstreitet völlig der Unendlichkeit ihres Urhebers, bei der man kein Vorher und Nachher unterscheiden kann, sondern mit Schelling selbst vielmehr die Schöpfung als ewigen, durch die Zeit und unergriffen von ihr hindurchgehenden Act fassen muß, so daß Schöpfung und Erhaltung in Eins zusammenfallen, und dieselben Kräfte, welche ursprünglich schufen, auch in dem Geschaffenen fortwirken, und so namentlich auch das Denken und Wollen, so wie überhaupt alle Bewegung und alles Leben, möglich machen, da sie vom ersten Anstoß und seinem Grunde, somit vom Schöpfer selbst nicht getrennt werden können. Sehr wahr sagt daher Burdach (Bd. I. 2. A. 1835. §. 313, c. S. 621.) unter Anderem:

„Den Heiden in der Naturwissenschaft geht es, wie denen in der Weltgeschichte: sie können das Bewußtsein nicht unterdrücken, daß ihre Götzen Creaturen sind, und müssen noch eine höhere Macht anerkennen, welche sie regirt.. So haben sie denn durch ihre Theophobie im Grunde nichts gewonnen, son-

dern nur die Anerkennung der eigentlichen Quelle alles Lebens weiter hinausgerückt und zwischen sie und die Erscheinung Mittelwesen eingeschoben, welche der Phantasie, deren Ausgeburten sie sind, dankbar ein ergetzliches Schauspiel darbieten. In der Atomistik bittet der Materialismus bloß um Aufschub seines Todesurtheils: da er diesem Urtheile nicht entgehen kann, sucht er bloß die Vollstreckung zu verzögern. Denn wenn wir an irgend eine Art präexistirender Keime glauben, so müssen wir doch fragen, wo sie denn eigentlich herkommen und wodurch sie entstanden sind? Hier ist der Materialismus am Ende und verwandelt sich plötzlich in einen Spiritualismus: er nimmt dann eine schaffende Kraft an, welche von der Natur getrennt ist, aber einmahl zur Zeit der Schöpfung gewirkt und durch einen unbegreiflichen Act die Materie bestimmt hat. Demnach ist diese schaffende Kraft 1) außerhalb der Welt, mithin ein Begrenztes, Beschränktes, und man sieht nun nicht ein, wie solch Dämonisches die Kraft gewonnen habe, auf ein von Ewigkeit her ihm Fremdes einzuwirken, und wie die Materie überall seiner Bestimmung gehorcht. 2) Diese schaffende Kraft ist ferner ein Endliches, denn sie hat aufgehört, das zu sein, was sie vormahls war; nur ein Mahl hat sie schaffen können oder schaffen wollen, seitdem hat sie Ferien, und läßt nun die Materie ungestört ihr Wesen treiben. Mit solchen Vorstellungen können wir uns nicht befreunden. Giebt es ein Unbeschränktes, Absolutes, so ist die Natur ihm nicht fremd, vielmehr ist sie durchaus seine Wirkung und Offenbarung; und hat je ein Unendliches die ersten Organismen geschaffen, so muß seine Wirksamkeit, der Schöpfungsact, auch ununterbrochen fortdauern."

Ist aber alles Sein und Leben unveräußerlich in dem Unendlichen, so dringt sich nur um so mehr die Frage auf: was sind denn wir und die endlichen Dinge, und wie kann neben ihm die Freiheit und Persönlichkeit endlicher Weltwesen bestehen, wie die Denkwillkühr und das Böse entstehen? Sind doch die Denknothwendigkeit und der unei-

gennützige Wille sein Gesetz, das Wahre und Gute also in seinem Wesen gegründet, dessen Sichselbstgleichheit und Erhabenheit über alle Zeitbedingungen weder Zwiespalt noch Entwickelung in ihm zuläßt, und einen dunkeln Grund eben so sehr ausschließt, als bei seiner Unendlichkeit ein böses Princip neben ihm völlig undenkbar ist. Nur in endlichen Wesen könnte daher das Leben ein Schicksal haben, nur in ihnen der Irrthum und das Böse entspringen. Wie sind aber diese neben ihm möglich? Ist er das Eine Sein und Leben, so erscheint er auch als die Eine Substanz, und alles Andere nur als Form oder Modus dieser Einen Substanz, ohne alles selbständige Dasein, so daß Freiheit und Persönlichkeit und mit ihnen auch das Gute und Böse, das Wahre und Falsche, allen Sinn verlieren. Gleichwol ist der uneigennützige Grundwille des Unendlichen als solcher wesentlich setzende Thätigkeit, und kann daher nicht ohne Wesen und Dinge außer ihm bleiben, die er somit schaffen muß; was demnach, weil aus Nichts nichts wird, nur durch Selbstbegrenzung mittelst Emission von Substanzen geschehen kann, die aber, weil alles Leben von dem ersten außerzeitlichen Anstoß, somit von ihm selbst, unzertrennlich ist, nothwendig an sich unlebendig und unpersönlich, ja sogar ihrem Sein nach als fortwährend von Ihm abhängig gedacht werden müssen *). Zwar haben sie mit dieser ih-

*) Diese Selbstbegrenzung durch Emission von Substanzen ist also mit jener Emanation, gegen welche Schelling (Schriften I. 1809. S. 425. f. 451.) schrieb, keineswegs zu verwechseln; denn weder ist sie unwillkührlich von Seiten Gottes, noch bleibt das Emittirte nothwendig Dasselbe mit dem Emittirenden, noch wird es in Folge seiner allmähligen Abschwächung bis zur leblosen und trägen Ma-

rer Trägheit auch eine Bestimmtheit erhalten, vermöge der sie jedem äußern Anstoß widerstehen und sich gegen ihn erhalten können; und es lassen sich nun Verbindungen dieser Substanzen und künstliche Einrichtungen derselben denken, bei welchen sich ihre Bewegung eigenthümlich gestaltet, ja Organismen, welche in Folge der Einwirkung des Einen Lebens auf sie, je nach ihrer Vollkommenheit, ein Pflanzen- oder Thierleben darstellen; allein sie bleiben dessen ungeachtet bloße Werkzeuge in der Hand des Künstlers, welche einzig dem Gesetz der Einrichtung folgen, die er ihnen gegeben, oder dem Naturtrieb, dessen er durch ihren Organismus und seine Einwirkung auf diesen sie fähig gemacht hat. Gleichwol kann der Wille des Unendlichen, sofern er wesentlich ein uneigennütziger ist, keineswegs auf solche

---

terie herab eben damit schon zum Bösen. Unsere Emission ist vielmehr ein freier Act Gottes, der einem Endzweck folgt; sie ist also Schöpfung; wogegen man unter Emanation gewöhnlich ein unwillkührliches Ausfließen der Dinge aus Gott versteht, bei welchem sie mit ihrem Urquell entweder dasselbe bleiben, oder in Folge allmähliger Abschwächung sich in das Böse endigen; was aber eben so wenig angenommen werden kann, als Augustinus Recht hatte zu sagen (de lib. arb. L. I. c. 2.): „aus Gottes Substanz könne nichts hervorgehen, denn Gott; darum sei die Creatur aus Nichts erschaffen"; denn ein Hervorgehen Gottes aus Gott ist eben so widersprechend, als diese Schöpfung aus Nichts, welche auch in der Schrift nirgends gelehrt wird, die vielmehr ausdrücklich sagt, daß alles aus Gott sei, so wie daß wir in Ihm leben, uns bewegen und sind. Jene Abschwächung bis zu einem Letzten herab macht das Böse nur möglich, aber eben so sehr das Gute, Beides nämlich unter der Bedingung eines Doppelorganismus, wie er bei'm Menschen ist.

bloße Instrumente gehen, auf welchen nur Er selbst spielen, in welchen er also nur sich selbst suchen, folglich seinem eigensten Wesen widersprechen würde. Schon als Inbegriff aller Realitäten ist er keines Dinges außer Ihm bedürftig, folglich jeder Selbstsucht ganz und gar unfähig. Sein Wille kann daher nicht darauf ausgehen, Realitäten durch andere Wesen zu erlangen, sondern nur ihnen, nachdem er sie außer sich gesetzt, welche mitzutheilen. Endzweck seiner Schöpfung können demnach nur freie Wesen sein, welche als solche jenem eigennützigen Natur- und Erhaltungstriebe nicht nothwendig folgen müssen, sondern auch, über ihn sich erhebend, dem ihm entgegengesetzten göttlichen Antrieb sich öffnen, und so zugleich der damit zusammenhängenden höhern Güter und Genüsse theilhaftig werden können; was aber nur denkbar ist unter Voraussetzung eines besondern, diesem höhern Antrieb entsprechenden Organes neben dem thierischen, so wie eines vermittelnden intellectuellen, vermöge dessen sie beide entgegengesetzten Richtungen sehen und zwischen ihnen wählen konnten, um so durch diese ihre Wahl Urheber ihrer Thaten und ihres eigensten Wesens zu werden; des Guten, wenn sie den uneigennützigen Trieb zur Herrschaft erhoben, des Bösen hingegen, wenn sie ihn dem zum Dienen bestimmten, an sich aber weder guten noch bösen, Naturtrieb unterwarfen; woraus denn von selbst auch folgt, daß mit solcher Zulassung des Bösen und der mit diesem zusammenhängenden Uebel der Unendliche keineswegs Urheber des Bösen und des Uebels wird, da ja, wenn freie Weltwesen eine Nothwendigkeit der göttlichen Güte und Liebe waren, eine Zulassung des Mißbrauchs dieser Freiheit mit seinen natürlichen Folgen, der Natur der Sache nach, gar nicht umgangen werden konnte, weil sonst mit der einen Hand wie-

der genommen worden wäre, was mit der andern gegeben war. Wer den Zweck will, muß auch die Mittel und Bedingungen wollen. Sollten freie Wesen sein, so war die Möglichkeit des Mißbrauchs ihrer Freiheit unerläßliche, weil in der Natur der Sache liegende, Bedingung. Wer aber bloß aus diesem Grunde Urheber jener Möglichkeit wird, wird damit noch keineswegs Urheber ihrer Wirklichkeit, sonst wäre Freiheit nicht Freiheit. Wollte Gott den Mißbrauch derselben um jeden Preis verhüten, so durfte er überhaupt nicht schaffen, weil er dann nicht freie Wesen schaffen durfte, und ohne diese die Schöpfung keinen seines Wesens, d. h. der unendlichen Güte und Liebe, würdigen Endzweck gehabt hätte. War ja mit dieser Freiheit eine fortwährende erziehende Einwirkung Gottes auf die freien Wesen und eine providentielle, dem Weltplan gemäße, Lenkung ihrer Schicksale so wenig ausgeschlossen, daß vielmehr eben mit dieser fortwährenden Einwirkung der göttlichen Vorsehung die Möglichkeit gegeben ist, auch die Widerstrebenden und die Abgefallenen möglichst lange in der Freiheit zum Guten und Wahren zu erhalten, so daß wir sie also keineswegs mit Schelling an eine vor diesem Zeitleben vollbrachte, also dem Bewußtsein vorhergehende That (S. 468. ff.), die ohnehin ein Unding ist, binden müssen.

Ist aber so die Freiheit endlicher Weltwesen nicht nur bedingt durch ein geistiges, den geistigen Antrieben nicht Widerstand leistendes, somit nicht unter mechanischen und chemischen Gesetzen stehendes Organ für die Aufnahme des Guten und Wahren, sondern auch durch dessen anfängliche Verbindung mit einem nicht geistigen Organ für den eigennützigen Natur- und Erhaltungstrieb und die Sinneswahrnehmungen *): so liegt hierin nur ein weiterer Grund, je-

*) Vgl. J. H. Fichte, Grundzüge zum Systeme der Philo-

nes Schelling'sche Geistergeschlecht, sofern dessen Entwickelung nicht an einem solchen Doppelorganismus gebunden

---

sophie. III. 1847. §. 197. S. 525. „Der primitive Act, durch den jedes Weltwesen existirt, hat sich gezeigt als Erregung eines Sonderwillens in ihm, als individualisirende Verselbständigung desselben, wodurch es unmittelbar von der ewigen Einheit losgelassen, ein für sich Wirkendes wird. Erst dadurch ist es „„Geschöpf"", ein Anderes in und für Gott; erst dadurch erklärt sich die Universalthatsache der unendlichen Individualisirung alles Wirklichen bis in die äußersten Enden seiner Verwirklichung hinein. Mit diesem Grundbegriffe der Schöpfung ist jedoch von der einen Seite die Möglichkeit einer Entartung des Naturlebens in Aussicht gestellt, indem die Selbstentwickelung desselben nicht mehr von der Einheit und dem bewußten Principe geleitet ist, wie sie ursprünglich in Gott ist: ebenso liegt andererseits die Möglichkeit einer Verkehrung des bewußten Lebens, des creatürlichen Geistes, der sich aus jenem Naturgrunde zu verleiblichen und damit zu verselbständigen hat, in der Consequenz jener Prämisse: Beides ist die unabweisliche Mitbedingung, welche der ganze Schöpfungsproceß auf sich zu nehmen hat." §. 203. S. 537. f. „Wäre der endliche Geist, der Mensch, Geschöpf in dem Sinne des gewöhnlichen, auch hierin sich selbst nicht verstehenden Theismus, d. h. Product göttlicher Allmacht, eines aus Nichts ihn hervorbringenden und erhaltenden göttlichen Willens: so gehörte der Gedanke, auf welchen der Theismus dennoch auch den höchsten Werth legt, zu den größten Widersprüchen, ja er würde ein ganz sinnloses Wort: daß der Mensch frei, in eigentlichem Sinne sich selbst determinirend sei — und wir müssen wiederholen, was Jacobi allgemeiner aussprach, daß jede speculative Philosophie auf diesem Wege, dem Pfade althergebrachter Schöpfungsbegriffe, nur in ab-

gewesen sein soll, für ganz und gar unmöglich zu erklären, weil nämlich ein als bloßer Geist erschaffenes Wesen nur ein unfreies, des Widerstandes und Abfalls unfähiges Werkzeug Gottes wäre, also nicht sein Weltzweck sein, und somit auch nicht über dem Menschen stehen könnte. Wenn daher einige Theologen lehrten, jeder endliche Geist müsse zuvor Mensch gewesen sein, und ein guter Geist hätte nicht

---

solutem Determinismus enden könne. Wie könnte ferner hiernach, in dem Ernste und der vollen Wahrheit dieses Wortes, behauptet werden, daß des Menschen Bestimmung in der freien Unterwerfung unter Gott, endlich in der daraus hervorgehenden Liebe Gottes bestehe? ... Der Schöpfungsact Gottes verräth eben in den höchsten, geistigsten Thatsachen der Welt, in welchem Grade er recht eigentlich die Zulassung eines Selbständigen in ihm sei: was aber als das Ziel, als der höchste Ertrag daraus sich hervorbildet, giebt Zeugniß davon, daß jene Zulassung keine blinde oder unwillkührliche sein könne, sondern der Entschluß höchster Weisheit und Liebe, wodurch sich Gott, um jenes Zieles willen, den niedern Bedingungen der Verselbständigung des Geschöpfes unterwirft und mit Langmuth und Ausdauer den daran sich knüpfenden Entwickelungsproceß übernimmt, jenes Ziel durch die endliche Natur und durch die Freiheit der endlichen Geister hindurch zu vermitteln; dies ist die thatkräftige, allgegenwärtig wirksame „„Vorsehung"" Gottes in der Welt, ... d. h. seine stets fortschreitende, sich potenzirende und steigernde Welterhaltung." Vgl. auch §. 213. S. 555. f. und meine „Geschichte und Kritik des Skepticismus und Irrationalismus". 1834. S. 452—458. ferner mein „Supplement zu Kant's Biographie und zu den Gesammtausgaben seiner Werke". Stuttgart 1845. S. 59 — 62.

abfallen können, wobei sie sich (wie z. B. Prälat v. Bengel) unter Anderem darauf beriefen, daß die Schrift nirgends von einer Schöpfung der Engel spreche, vielmehr häufig die Engel und Teufel Menschen nenne, und umgekehrt: so hatten sie hiezu gewiß guten Grund, und es ist durchaus nicht abzusehen, warum man noch eine höhere Classe endlicher Vernunftwesen annehmen soll über dem Menschen, der ja, auch nach der Schrift, theilhaftig werden soll der göttlichen Natur, also doch wohl der Nächste nach Gott ist.

Sind aber freie Weltwesen und ihre freie Vereinigung in ein Reich Gottes, bestehend aus denjenigen, die mit Freiheit die göttliche Natur sich angeeignet haben, und in Folge dessen auch der damit gegebenen Seligkeit theilhaftig geworden sind, letzter und bleibender Endzweck der ewigen Liebe (vgl. oben S. 187.), so müssen sie auch mit diesem ihrem Wesen und dessen Organ, dem Träger ihrer Individualität und Persönlichkeit, ewig fortdauern; ihr geistiges Organ muß unzerstörbar und von der wandelbaren und in so ferne vergänglichen Materie unabhängig sein. Das Vorhandensein eines solchen innern, der Zerstörung unzugänglichen und selbst vom Gehirn unabhängigen, ja von ihm trennbaren Organes bestätigen aber auch unläugbare Erfahrungen.

Zwar hatte noch Joseph Priestley behauptet: „Das Empfinden und Denken steht immer in Verbindung mit dem Gehirn, und entspricht dem Zustande desselben. Es giebt kein Beispiel, daß ein Mensch seine Denkthätigkeit behalten habe, wenn sein Gehirn verletzt war. Das Empfinden und Denken ist demnach eine Eigenschaft des Gehirns; daher man auch aus dem Wahnsinn und der Raserei mit Sicherheit schließen kann, daß eine Zerrüttung

im Gehirn vorgegangen sein müsse" *). Allein abgesehen davon, daß hieraus bloß eine Abhängigkeit des Denkens und Empfindens von seinen körperlichen Organen für die Dauer seines Verknüpftseins mit ihnen, keineswegs aber eine Abhängigkeit an sich und nach ihrer etwaigen Trennung von diesen Organen folgte, so machte man dagegen geltend:

„Es giebt keinen Theil des Gehirns, den man nicht und in jedem Grade zerstört gefunden, ohne daß die geistige Function irgend merklich davon gelitten hätte" **).

Prieſtley fährt jedoch (a. a. O.) fort:

„Daß die Vollkommenheit der Denkfähigkeit bloß in diesem Leben von dem Zustande des Körpers und des Gehirns abhängen, nach dem Tod aber, wo Körper und Gehirn zerstört sind, noch in einem höhern Grade Statt finden sollte, das erscheint als eine ganz unphiloſophiſche und abſurde Behauptung. Wäre der Tod dem Denkvermögen vortheilhaft, so müßte es eine Krankheit des Körpers verhältnißmäßig auch sein. Je mehr sich der Körper der Auflöſung näherte, deſto freier müßte sich das Denkvermögen äußern. Die Erfahrung lehrt aber gerade das Gegentheil hievon. [?] — Wir haben nicht eine einzige Idee, die wir nicht den körperlichen Sinnen unmittelbar oder mittelbar verdankten. Die Möglichkeit des Denkens ohne einen organiſchen Körper hat alſo nichts für sich, und die Erfahrung iſt ihr geradezu entgegen. Wäre die Seele ein vom Körper

---

*) Disquisitions relating to matter and spirit. 1777. Vgl. Tennemann, Geſch. d. Philoſ. Bd. 11. 1819. S. 504. Aehnliche Einwürfe ſ. in Wieland's Euthanaſia (ſämmtl. Werke Bd. 37.) 1805. S. 186. f.

**) D. Paſſavant, Joſ. Carl, Unterſuchungen über den Lebensmagnetismus und das Hellſehen. 2te Aufl. Frankf. 1837. S. 28. Vgl. die vielen Zeugniſſe der glaubwürdigſten Aerzte hiefür, auf welche Schubert in ſ. Geſchichte der Seele, 2. Aufl. 1833. S. 370 — 372. verweist.

unabhängiges Wesen, so müßte sich doch irgend einmahl, etwa im Schlafe oder in der Ohnmacht, eine Spur davon verrathen".

Allein solche Spuren tauchten gerade damahls auf, nämlich bei dem magnetischen Schlafe. Wir sind zwar nicht im Falle, dem animalischen Magnetismus das Wort reden zu können, und am allerwenigsten wo er als Lehrautorität auftritt; allein constatirte Thatsachen müssen von der Wissenschaft berücksichtigt werden, wenn sie nicht mit sich selbst in Widerspruch gerathen, und den gegründeten Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit auf sich laden will. Solche Thatsachen aber, welche die Unabhängigkeit der Denkthätigkeit vom Körper und dessen Verletzungen, namentlich denen des Gehirns, sogar bei Wahnsinnigen beweisen, sind uns von glaubwürdigen Aerzten und Naturforschern wirklich berichtet worden.

So erzählt z. B. der Marquis Arm. Mar. Jacq. Chastenet de Puységur, († 1825) den selbst die Gegner des Magnetismus als ruhigen und zuverläßigen Beobachter bezeichneten *), folgende Geschichte **):

---

*) Vgl. Lehfeldt in dem Encyclopädischen Wörterbuch der medicinischen Wissenschaften, Bd. 22. 1840. S. 252: „Puységur, dessen Verdiensten auch „Stieglitz gehörige Gerechtigkeit widerfahren läßt, da er „eine ruhige und vernünftige Behandlung einführte, „die Clairvoyance zur Heilung der Krankheiten benützte, „und wirklich beweisende Thatsachen lieferte". S. 261. „Daß nach dem Urtheile der zuverläßigsten Ma„gnetiseure Déleuze, Wienholt, Puységur, Brandis ... „im Ganzen neun Zehntheile aller gesunden Menschen „gar nicht von dergleichen Verfahrungsarten affizirt wer„den".

**) Appel aux savants observateurs du XIXe siècle, de la

„Der junge Alexander Hébert ... hatte in Folge eines ſtarken Stoßes an den Kopf eine Localkrankheit am Hirn bekommen. In ſeinem vierten Jahr wurde er operirt, und ein Depot, das ſich geſammelt hatte, wurde herausgenommen. Der Knabe bekam öfters Nervenzufälle, die man anfänglich für epileptiſch hielt; allein es bildeten ſich dieſe Zufälle in Acceſſe von Wahnſinn aus. Der Knabe verlor zugleich völlig ſein Gedächtniß, ſo daß er ſich auch nicht erinnerte, was er die Stunde vorher gethan hatte. Puyſégur übernahm es, ihn zu magnetiſiren. Der Knabe wurde ſomnambül. Die heftigſten Anfälle von Wahnſinn, in denen er oft boshaft und zerſtörungsſüchtig ward, waren wie verſchwunden, ſobald ihn die Hand des Magnetiſeurs berührte. Sein Gedächtniß, das er durch ſeine Hirnkrankheit völlig eingebüßt hatte, war im Schlafwachen zurückgekehrt, und er erinnerte ſich nun genau Alles, was in ſeinem Leben geſchehen war. Er beſchrieb die Entſtehung ſeiner Krankheit, die Art der Operation, die er im vierten Jahr erlitten hatte, die Inſtrumente, die man angewandt, und er ſagte, ohne dieſe Operation hätte er ſterben müſſen, bei derſelben ſei

---

décision portée par leurs prédécesseurs contre le magnétisme animal et fin du traitement du jeune Hébert. Paris 1813. wovon die 1ſte Abtheilung enthält: Attaques de vertiges, de rage et de frénésie, arrêtées et suspendues par l'influence magnétique animale, et dont les retours, ainsi que l'époque de la guérison, sont pressentis et annoncés par le malade lui-même, dans l'état de somnambulisme (Journal du traitement du jeune Hébert); die 2te Abth. Continuation du même journal, pendant le mois de septembre; die 3te Abth. Idées que l'on peut se faire de l'aimant animal et du magnétisme de l'homme; suivi de la Continuation du Journal du traitement du jeune Hébert. S. bei Paſſavant a. a. O. S. 100. f.

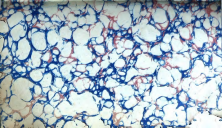
aber das Hirn verletzt worden, und die Krankheit habe seitdem zugenommen. Er behauptete ferner, sein Wahnsinn werde durch den Magnetismus geheilt werden, aber sein Gedächtniß werde er nie wieder bekommen, und der Erfolg bewährte die Wahrheit seiner Aussage. So führte dieser Knabe, so lang er magnetisirt wurde, ein wunderbar doppeltes Leben, ein waches, in dem nur der Eindruck des Augenblicks auf ihn wirkte; denn Personen und Sachen, die er vor wenigen Augenblicken gesehen hatte, kannte er nicht mehr; und ein somnambules, wo ihm sein ganzes vergangenes Leben aufgeschlossen war, und wo er immer, oft auf mehrere Monate Alles, was ihm begegnete, jedoch bedingungsweise, voraussagte".

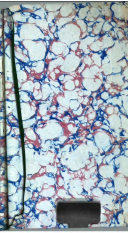
Passavant zieht aus dieser Thatsache, der er noch ähnliche an die Seite stellt, (a. a. O. S. 101.) folgendes Resultat, dem wir im Wesentlichen beistimmen müssen:

„In ihren Folgerungen ist diese Geschichte höchst merkwürdig. Sie beweist durch die Erfahrung, daß die Natur unseres Geistes nicht von seinen Werkzeugen abhängt, daß die Verletzung oder Zerstörung eines Organes, durch das unsere Seele thätig ist, nur die Aeußerung des geistigen Vermögens in der Welt der Erscheinungen aufheben kann, über das Vermögen selbst aber nichts vermag; sie beweist, daß die Seele sogar ohne diese Organe eine freiere Thätigkeit haben kann, und in einem Zustande, wo sie von ihren Werkzeugen weniger abhängig ist, auf veränderte Weise sich zu entwickeln vermag", u. s. w.

So führen uns also sowohl Vernunft als Erfahrung über den Materialismus hinaus, und es ist nun klar, daß unser Denken und Erkennen keineswegs bloß durch die materiellen Organe, sondern auch und hauptsächlich durch ein von ihnen unabhängiges geistiges Auge und ein auf dasselbe einwirkendes göttliches Licht und Leben bedingt ist.

Digitized by Google





Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google